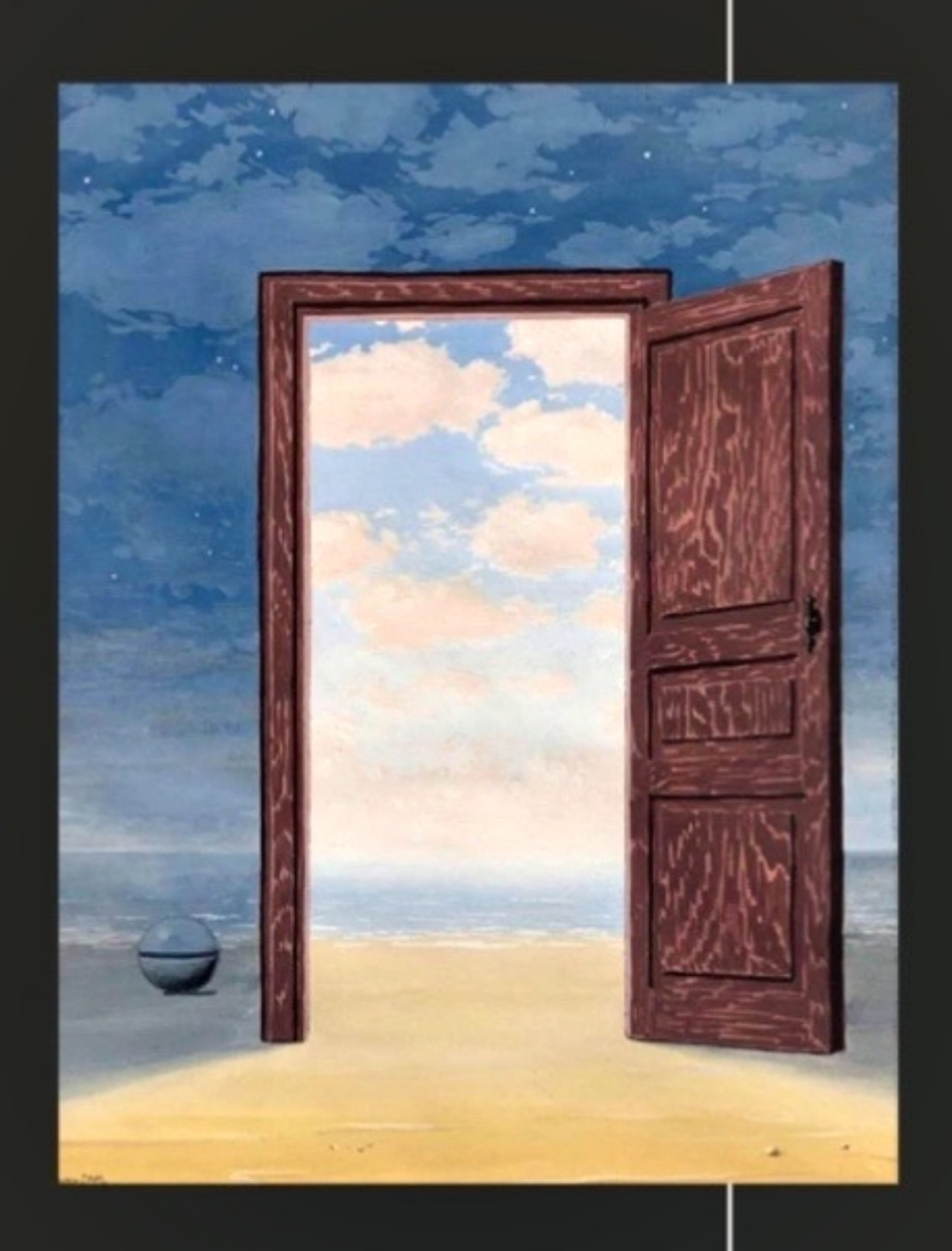
هذه هي فلسفة العقل

مقدمة



بيت مانديك

ترجمة: صلاح إسماعيل



هذه هي فلسفة العقل

مقدمة

بيت مانديك

ترجمة : صلاح إسماعيل





هذه هي فلسفة العقل: مقدمة

تأليف: بيت مانديك

ترجمة: صلاح إسماعيل

لوحة الغلاف: رينيه ماغريت

الطبعة الأولى: 2023
ISBN: 978-603-92096-4-5
رقم الإيداع: 1445/1593

هذا الكتاب ترجمة لـ:
Pete Mandik, *This Is Philosophy of Mind: An Introduction*
Wiley Blackwell, 2014.

الناشـر:
دار معنى للنشر والتوزيع
الرياض - المملكة العربية السعودية



www.mana.net | info@manaa.net | @manaplatform

المحتويات

كيفية استخدام هذا الكتاب

برغم ما حققه البشر من تقدم هائل في فَهم أنفسِهم والعالَم مِن حولهم، فما تزال هناك ألغاز كثيرة. ويرتبط كثيرٌ من هذه الألغاز بالعقل. وأردتُ بهذا الدليل إلى المداخل الفلسفية للعقل أن يكون مفيدًا لكلٍّ من الطلاب الذين يأخذون مُقررًا دراسيًّا مع أستاذ، والقرّاء الذين يُعالجون الموضوع بأنفسهم. أما فصول الكتاب الخمسة عشر فقد كُتبتْ مع النظر بعين الاعتبار إلى فصلٍ دراسيٍّ جامعيٍّ نموذجيٍّ مُدّته خمسة عشر أسبوعًا، مع أنه ليس من الضروري قراءة جميع الفصول أو قراءتها بالترتيب الذي قُدِّمت به على وجه الدقّة. وبرغم وجود إحالاتٍ بين الفصول لمساعدة أولئك الذين يقرؤون من البداية إلى النهاية، يمكن أن تفي الفصول بالغرض بوصفها وحدات قائمة بذاتها، حيث ينتهي كل فصل بمراجع مُعلّق عليها. وبقدر الإمكان، تحتوي المراجع المعلّق عليها على روابط للقراءات المتاحة على الإنترنت.

وهناك أمرٌ آخرُ يجب على مستخدمي الإنترنت مراعاته: أنا أشجع القراء -الطلاب والمدرسين معًا- على الرجوع إلى المدوّنة المُصاحبة لهذا الكتاب، والموجودة على http://tipom.blogspot.com. المدونة عبارة عن موردٍ عبر الإنترنت يُحدَّث بشكلٍ مُتكررٍ يجمع القراءات الإضافية ذات الصلة، ومقاطع الفيديو، والوسائل المرئية، وتلميحات للعمل العلمي ذي الصلة، وتعريفات للمصطلحات الأساسية. وأشجع المدرسين على وجه الخصوص على البَدء في المدوّنة على http://tipom.blogspot.com/p/teacher-tips.html، مع أن الطلاب قد ينالون خيرًا من النظر في هذا الجزء أيضًا.

شكر وتقدير

أَنَا مُقِرٌّ بِالجَمِيل لجيف دين، وستيفن هالز، وتشيس ورين، وبعض المحكّمينَ المجهولينَ على تعليقاتٍ قيمةٍ على نُسخٍ مُبكّرةٍ من هذا الكتاب. وأزجي شكرًا خاصًّا جدًّا إلى هيلين كيمب، وجوش وايسبرج، وتاد زويدزكي على مساعدتهم الشاملة تمامًا.

وأشكر زوجتي راشيل مانديك على الحب والدعم والمشورة القائمة على فهم متواضعٍ حقًّا للغة الإنجليزية.

1

قابل عقلك

ما لم تكن قد فقدتَ عقلك، أو لم يكن لديك عقل في المقام الأول، فَمِن المحتمل أنك ستوافق على أن عقلك يخصّك أنت وحدك. وربما أيضًا يكون عقلك هو كل ما أنت عليه- ربما لا تكون شيئًا سوى عقل. وقد يكون هذا متطرفًا للغاية، لكن عليكَ أن تعترف بأنّ عقلك مُرشَّحٌ ممتازٌ أن يكون ملْمحكَ الفريد. إنه بالتأكيد مُرشَّح لمركز صفتك أفضل بكثير من قدمك، أو كبدك، أو قصة شعرك. إذن ما هو هذا الشيء الخاص: عقلك هذا؟ في هذا الفصل سوف نفحص بعض الجوانب الرئيسة للعقل التي اهتم بها الفلاسفة. وسننظر أيضًا في بعض المشكلات الفلسفية الرئيسة المتعلّقة بالعقل.

جوانب العقل

نظرًا لأنّك تملك عقلًا، فهناك أشياء خاصة معينة في مقدورك القيام بها. في مقدورك التفكير والإدراك. وبوسعك الاستمتاع ويمكن أنْ تُعاني. وفي مقدورك أن تتعلّم من الماضي وأن تخطط للمستقبل. وباستطاعتكَ الاختيار. وبوسعك الانطلاق في العمل. وفي مقدورك أن تحلم.

ونظرًا لأنك تملك عقلًا، فهناك أشياء خاصة لديك: لديك اعتقادات، ولديك مشاعر، ولديك خيالات، ولديك ذكريات، ولديك أسباب للطريقة التي تتصرف بها.

الفكر والخبرة

توقّفْ واهتمَّ بعقلِكَ بصورةٍ صحيحةٍ الآن. ماذا تلاحظ عن عقلك؟ ما الذي يوجد فيه ولا يوجد في قدمك، أو كبدك، أو قصة شعرك؟ إحدى المجموعات المُدهِشة من العناصر التي تملأ المشهدَ العقليَّ الخاصَّ بك هي خبراتك، وعلى وجه الخصوص خبراتك الحسية sensory experiences. فأنت ترى الألوان والأشكال، وتسمع الأصوات والألحان، وتحسّ بمواد الأشياء ودرجات الحرارة، زد على ذلك أنّ لديك خبراتٍ أخرى غير هذه الخبرات الحسّية المباشرة. تشعر بشيء خفيف من القلق أو يغلب عليك فزع شديد، وهذه هي خبراتك الانفعالية.

وبالإضافة إلى خبراتك، عندما تهتمّ بعقلِكَ قد تلاحظ أفكارًا thoughts منوعة تُراودك. فأنت تُفكّر عندما تعتقد believe أنَّ هناك بقايا طعام في الثلاجة، وتتساءل wonder عما إذا كان الطقس سيكون لطيفًا في الغد، أو تشك doubt في أنَّك ستربح مليون دولار. الاعتقادات والأحكام والشكوك أنواع من الأفكار.

فلسفة العقل حافلة بالخلاف شأنها في ذلك شأن الفلسفة بصفة عامة. هناك خلاف حول وجهة النظر القائلة إنَّ حالاتنا العقلية يجوز جمعها في الخبرات والأفكار. هل هذه المجموعات قليلة جدًا؟ ربما هناك ما هو أكثر للعقل من الأفكار والخبرات. وربما لا تكون الصور العقلية أو الانفعالات أفكارًا ولا خبراتٍ. ووجهة النظر الأخرى هي أن الحالات العقلية المجموعة في الأفكار والخبرات هي إنشاء مجموعات أكثر مما هو موجود بالفعل. ربما تكون كل الحالات العقلية بالفعل نوعًا من الخبرة. أو، بدلًا من ذلك، تكون كلها مجرد أفكار. سنعود إلى مثل هذه الخلافات فيما بعد. ويكفي الآن أن نقول إن وجهة النظر المقبولة على نطاق واسع في هذه المسألة هي أن هناك أفكارًا وخبرات على حد سواء، وربما توجد أنواع أخرى من الحالات العقلية أيضًا.

الحالات الواعية واللاواعية

منذُ زمنٍ فرويد على الأقل، إن لم يكنْ قبل ذلك، كان الناس على ألفةٍ بالفكرة القائلة إنّ بعض حالاتنا العقلية تحدثُ بصورةٍ لاواعية، بينما تحدث حالات أخرى بصورة واعية. وسعى علماء النفس أتباع فرويد إلى تفسير جانب كبير من السلوك البشري في حدود الرّغبات اللاواعية، مثل الرغبة اللاواعية في قتل أحد والديك، وممارسة الجنس مع الآخَر. ربما يكون مثالًا آخَر على الحالات اللاوعية هو المعرفة اللاواعية التي ترشد خبيرًا كما هو الحال في ضرب كرة التنس أو العزف على آلة موسيقية. لا يفكر هؤلاء الخبراء تفكيرًا واعيًا فيما يفعلونه، وعندما يحاولون العناية بصورة واعية، على سبيل المثال، بما سيأتي بعد ذلك في الموسيقى التي يؤدونها، فإن هذا الفعل الواعي يجعلهم يرتكبون خطأً.

وعلى عكس مثل هذه الحالات العقلية اللاواعية، هناك بطبيعة الحال حالاتٌ واعيةٌ. تأمل خبرتك بالكلمات التي تقرؤها بصورةٍ صحيحةٍ الآن. وعندما تولي اهتمامك عن قصد إلى الكلمات الموجودة على الشاشة أو الصفحة، فإنك تختبر بصورةٍ واعيةٍ الطريقة التي تبدو بها (أو تحس بها إذا كنت تقرأ هذه الكلمات بطريقة برايل).

الكيفيات

أحد الجوانب الرائعة لحالاتنا العقلية، وهو الجانب المرتبط أشد الارتباط بحالاتنا الحسية الواعية، هو الشيء الذي يُسمّيه الفلاسفة كيفية quale (المفرد، يُنطق KWAH-LAY) والكيفيات qualia (الجمع، يُنطق KWAH-LEE-AH). تأتي كلمة «الكيفيات» من اللاتينية لكلمة كيفيات qualities، ويفرد فلاسفة العقل هذا المصطلح اللاتيني للكيفيات الخاصة بالحالات العقلية. التعبير المهم الذي يساعد فلاسفة العقل على نقل فكرة الكيفيات

هو تعبير «ما يبدو». تأمل السؤال عما يبدو أنه لون أحمر مقابل ما يبدو أنه لون أزرق. تخيل صعوبة أن تشرح لشخص أعمى طوال حياته ما يبدو أنّه أحمر. هل يكفي حقًّا وصفه بأنه مثل رؤية شيء دافئ أورؤية شيء يجعل الناس جائعين؟ أم بدلًا من ذلك، يجب أن تترك هذه الأوصاف بالضرورة شيئًا ما؟ ضع في تصوُّرِك لُغز الفلاسفة حول الطيف المقلوب: هل من الممكن أن ما يبدو لك لرؤية اللون الأحمر هو نفسه ما يبدو لي لرؤية اللون الأخضر والعكس صحيح؟ هذه أسئلة فلسفيّة صعبة. وعلى أي حال، فإن النقطة الرئيسة في الوقت الحالي هي أنه بِقدْر مسايرتك لهذه المناقشة الموجزة باستخدام عبارة «ما يبدو» فيما يتعلق بالخبرات الحسية الواعية، فإنك تشعر بماهية الكيفيات. الكيفيات هي الجوانب الذاتية من الخبرات، وهي جوانب لما يبدو لامتلاك الخبرات.

الإدراك الحسي

من الصعب إنكار أهمية الإدراك الحسي. تتمسك التجريبية، وهي الموقف الفلسفي القديم والمؤثر، إلى الآن بأنَّ الإدراك الحسي هو مصدر كل أفكارنا ومعرفتنا: لا شيء يوجد في العقل إلا وقد مر بالحسّ أولًا.

إن قول ما يجعل الإدراكات الحسية متميزة هو مشكلة فلسفية مثيرة للاهتمام. ما الذي يميز، على سبيل المثال، الإدراك البصري للقطة من مجرد التفكير في قطة؟ هناك إجابة عن هذا السؤال تقول إنه في حالة الإدراك الحسي يجب أن يكون هناك نوع مباشر من التفاعل العلي بين المُدرِك والشيء المُدرَك، على حين لا توجد حاجة إلى مثل هذا التفاعل بين المفكّر والشيء الذي يفكر فيه. يمكنك التفكير في أشياءَ صغيرةٍ جدًّا أو بعيدة جدًّا بحيث لا تؤثر فيك تأثيرات قابلة للملاحظة، لكن التأثيرات القابلة للملاحظة هي شرط لإدراك الأشياء القابلة للإدراك الحسي.

الانفعال

الانفعالات هي نوع مثير للاهتمام من الحالة العقلية. تأمل التفكير في وجود كلب في الحجرة من دون أن يكون لديك أي رد فعل انفعالي بطريقة أو بأخرى. والآن قارن هذا بأن تكون غاضبًا من وجود كلب في الحجرة أو تكون سعيدًا بذلك. ما الذي يميز مجرد التفكير من الغضب أو السعادة؟ في حالة الغضب، قد نميل إلى القول إن هناك شيئًا سلبيًا في جوهره، في حين أن مجرد التفكير ليس إيجابيًّا أو سلبيًا. هناك شيء ما لهذا الاقتراح، ولكن يبدو أنه غير كافٍ. الخوف من وجود كلب في الحجرة أمرٌ سلبيٌّ أيضًا، لكن لا يبدو أنه يمثل نوع الشيء بالضبط الذي يمثله الغضب. لذلك يجب أن يكون لهذه الانفعالات السلبية ما هو أكثر من مجرد إضافة بعض السلبية إلى الأفكار المحايدة بطريقة أو بأخرى.

التصوُّر

هذا تدريب للتخيل. تخيَّلْ حرفًا كبيرًا «J» وحرفًا كبيرًا «D»، تخيل الآن أن الحرف «D» جرى تدويره 90 درجة عكس اتجاه عقارب الساعة، ووضعه أعلى الحرف «J». الآن أجب على هذا السؤال: ما الشيء الشائع الذي يشبه الشكل الناتج؟ إذا كانت جوابك «مظلة»، تكون قد أثبت بذلك قوة للتصور العقلي. ترتبط كلمة «تصوُّر» imagery ارتباطًا وثيقًا بأشياء ذات طبيعة بصرية، ولكن يمكن أيضًا أن يكون هناك تصور عقلي غير بصري. ولذلك من المعقول أن نتحدث عن تكوين صور عقلية للروائح أو تصوُّر سماع أصوات معينة. الشيء الوحيد المثير للاهتمام حول التصور العقلي هو الطريقة التي يبدو بها أنها تتخطّى التباين الذي رسمناه سابقًا بين الأفكار والخبرات الحسية. التصورات هي أكثر شبهًا بالخبرات الحسية في بعض النواحي وأكثر شبهًا بالأفكار في نواحٍ أخرى.

دعونا نلاحظ الآن التشابه الذي تشترك فيه الأفكار والصور العقلية، والذي يميز كل منها عن الإدراك الحسي. وبوسعنا أن نمارس نوعًا من التحكُّم المباشر في أفكارنا وصورنا العقلية لا نستطيع أن نمارسه على ما ندركه حسيًّا. افترض أنك تنظر إلى علامة توقف حمراء. على حين تستطيع أن تتصور بسهولة أو تفكر في علامة التوقف بحيث تكون لونًا آخر، لا تستطيع أن تختار ببساطة إدراكًا حسيًّا لعلامة التوقف الحمراء بوصفها خضراء. إذا أردت أن تنظر إليها بوصفها خضراء، فسوف يتعين عليك أن تمارس نوعًا من التحكم غير المباشر في إدراكك الحسّي، مثل رسم العلامة الخضراء.

الإرادة والفعل

وضعْنا إلى الآن تعارضًا بين الأفكار والخبرات، والحالات الواعية والحالات اللاواعية، والإدراك الحسّي والتصوُّر. وهناك تعارض آخَر له أهمية خاصّة، إنه التعارض بين ما يحدث لنا وما نفعله. على حين تكون الإدراكات الحسية والخبرات أشياء تحدث لنا، فإن الفعل action والإرادة will يتعلّقانِ بوضوح بما نفعله. والطريقة التي سعى بها الفلاسفة لتفسير الاختلاف بين ما نفعله وما يحدث لنا فحسب، هي الإشارة إلى مَلكة خاصة بالإرادة، مَلكة عن طريقها تُعدُّ الحوادث التي حدثت أفعالًا أنجزناها بدلًا من أن تكون مجرد حوادث تحدث.

الذات

تأمَّل الأسئلة التالية التي تتعلق بالهوية الشخصية personal identity: مَن أنت؟ ما الذي يُميّزك عن الآخرين؟ ما نوع الشيء الذي يكون شخصًا؟ ما الذي يميز الناس عن مجرد الأشياء؟

سعى بعض الفلاسفة للإجابة على مثل هذه الأسئلة بالإشارة إلى نوعٍ

معين لكائن، ألا وهو الذات. ما الذات؟ إنها ما تجعلك شخصًا بدلًا من ألا تكون شخصًا على الإطلاق، إنها ما تجعلك شخصًا بدلًا من مجرد شيء. والذات هي ما يُميزك عن أي شخص آخر. أنكر بعض الفلاسفة وجود أي شيء من قبيل الذات. أكد الفيلسوف ديفد هيوم، بوصفه تجريبيًّا، على تأسيس ما نعرفه في ما نستطيع إدراكه بالحواس. وفكَّر بعض الفلاسفة في الذات بوصفها شيئًا له خبرات، شيئًا منفصلًا عن الخبرات نفسها. لكن هيوم يدعونا إلى العناية الدقيقة بخبراتنا وملاحظة أن كل ما نستطيع الاهتمام به هو الخبرات نفسها، على سبيل المثال، خبرة الحرارة أو خبرة اللون أو خبرة الشكل. ومهما حاولنا، ونظرنا إلى الداخل، فإننا لا نلقي نظرة على أي كائن يقوم بالنظر -لن نجد إلا ما يُنظر إليه- إذن، ربما لا تكون الذات شيئًا على الإطلاق.

المواقف القضوية

إحدى الطرق التي يُفكِّر بها الفلاسفة حول حالات عقلية معينة، وخاصة الحالات العقلية مثل الاعتقادات والرغبات، هي ما يسميه الفلاسفة «المواقف القضوية» propositional attitudes. وعندما يكون لدى الشخص موقف قضوي، توجد قضية proposition -وهي على وجه التقريب جملة إخبارية يجوز أن تكون صادقةً أو كاذبةً- يحمل نحوها موقفًا، مثل الاعتقاد، والشك، والتساؤل، والحكم، والرغبة، والخوف، والقصد. تأمَّل الأمثلة التالية، ولاحظ أن كل موقف يُكتب بخط مائل والقضية التي يتجه نحوها الموقف بخطٍّ غامق.

1. **تعتقد** أليس أن **فريقها سيفوز.**
2. **يشك** برونو في أن **المطر سيتوقف قبل موعد العشاء.**

3. **تحكم كارلا أن هناك المزيد من الماء في الحاوية على اليسار.**
4. **يخشى دواين أن كلبه أكل ورقته النقدية فئة 20 دولارًا.**

الأمثلة الأخرى على المواقف القضوية ليست واضحة مثل 1-4، ولكن نستطيع مع ذلك تحديد القضية التي يتجه إليها الموقف. تأمل هذه الحالات:

5. **تقصد** إيلين الذهاب إلى السينما يوم السبت.
6. **يرغب** فرانكلين في تناول أكبر قطعة بيتزا.

في المثالين 5 و 6 المواقف واضحة: القصد في حالة 5 والرغبة في حالة 6. ومع ذلك، ما القضايا المعنية؟ يمكننا الإجابة على هذا السؤال من خلال التفكير في سؤال آخَر: ما القضية التي يجب أن تكون صادقة لكي تبلغ إيلين ما تقصده؟ وما القضية التي يجب أن تكون صادقة لكي يحصل فرانكلين على ما يرغب فيه؟ الإجابة على هذا السؤال هي: القضيتانِ اللتانِ يجب أن تكونا صادقتيْنِ هما «إيلين تذهب إلى السينما يوم السبت» و«فرانكلين يأكل أكبر قطعة بيتزا». ونستطيع الآن أخذ هذه المعلومات وتركيب صور للمثالين 5 و 6 التي تشبه الأمثلة 1-4 شبهًا قريبًا جدًّا. في حين أنه قد يبدو غريبًا بعض الشيء أن تصف الأشياء بالطريقة التالية، لا يُوجَد شيء غير صحيح تمامًا حول 5 * و 6 *:

5 *. **تقصد إيلين أن تذهب إيلين إلى السينما يوم السبت.**

6 *. **يرغب فرانكلين في أن يأكل فرانكلين أكبر قطعة بيتزا.**

مشكلات فلسفية

رأينا بعض الجوانب الرئيسة للعقل التي اهتم بها الفلاسفة، ولكن لكي ندرك ما يهتمون به بالفعل، أرانا في حاجة إلى النظر في الألغاز والمشكلات التي تنشأ عندما نُحاول فَهم جوانب العقل. أولًا وقبل كل شيء من بين تلك المشكلات الكلاسيكية القديمة، مشكلة العقل والجسم the mind– body problem.

مشكلة العقل والجسم

عندما نفكر في الحالات العقلية والخواص العقلية المنوعة، قد يدهشنا مدى اختلافها عن الحالات والخواص الفيزيائية. لكن ما الذي يجعل شيئًا ما فيزيائيًّا؟ أولًا، تأمل جسمك. جسمك شيء فيزيائي، وله أنواع من الخواص -الخواص الفيزيائية- التي هي الدراسة الملائمة للفيزياء والعلوم الفيزيائية الأخرى مثل الكيمياء. جسمك له كتلة، ويشغل حيِّزًا مُعيّنًا من المكان، ويتحرّك خلال المكان بكمية تحرُّكٍ مُعيّنة، وله عناصر كيميائية مُنوّعة (مثل الهيدروجين والأكسجين والكربون). وجسم الإنسان ليس هو الشيء الوحيد الذي يستحق أن نطلق عليه «الجسم الفيزيائي». فالموائد والكراسي أجسام فيزيائية، وكذلك الصخور تتدحرج على التلال، ويتساقط التفاح من الأشجار (بقدر ما توجد تلال وأشجار)، وهكذا. على أي حال، تبدو العقول والخواصّ العقلية مختلفةً تمامًا عن الأجسام الفيزيائية والخواص الفيزيائية. وننتهي، إذن، إلى التساؤل عن نوع العَلاقات التي يمكن أن توجد بين الأشياء والخواص العقلية من جهة والأشياء والخواص الفيزيائية من جهة أخرى.

إذن، بعد أن أصبح لدينا الآن بعض الإحساس بماهية العقول والأجسام، ما مشكلة العقل والجسم؟ ربما يكون من الأفضل التفكير في

الأمر بوصفه مجموعة من المشكلات وثيقة الصلة. والمشكلات الرئيسة في هذه المجموعة هي:

1. مشكلة تفسير الاختلاف الحقيقي، إنْ وُجِد، بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي.
2. مشكلة تفسير، إذا كان ما هو عقلي وما هو فيزيائي مُختلفيْنِ تمامًا، كيف يمكن أن يرتبط كل منهما بالآخر بالطرق التي نفترض عادة أنهما يرتبطانِ بها. على سبيل المثال، كيف يمكن للعقول أن تؤثر في الأجسام والعكس صحيح؟
3. مشكلة تفسير، إذا كانت العقول بالفعل مجرد نوع من شيء فيزيائي، فكيف يمكن أن يكون ذلك. كيف يمكن أن يكون معقولًا حقًّا معالجة العقول بوصفها مجرد شيء فيزيائي آخر في الكون؟

للحصول على فَهمٍ إضافيٍّ لمشكلة العقل والجسم، من الخير تأمُّل أفكار الفيلسوف الذي كان له أعظم الأثر في المناقشات اللاحقة حول هذه المشكلة، ألا وهو رينيه ديكارت. اعتقد ديكارت أن العقل مختلف اختلافًا جذريًّا عن الأجسام الفيزيائية. وتمسَّك بأنَّ العقول أشياء مفكرة في جوهرها، ولا تشغل أي مكان وأن الأجسام الفيزيائية أشياء غير مفكرة في جوهرها وتشغل مكانًا. هذا هو لب لباب ثنائية الجوهر dualism substance، التي سنناقشها بتفصيل كبير في الفصل الثاني.

إذا سلمنا بالاختلاف الجذري للعقول والأجسام، يظهر لغزٌ حول كيفية التفاعل بينهما على الإطلاق. وتُسمّى هذه مشكلة التفاعل the problem of interaction. سنقول شيئًا كثيرًا عن هذه المشكلة في الفصل التاسع، ولكن دعونا الآن نلقي نظرةً سريعةً على مخطط. لِنرى كيف تنشأ هذه المشكلة

بالنسبة لثنائية الجوهر عند ديكارت (المعروفة أيضًا باسم ثنائية الجوهر الديكارتية)، دعنا نأخذ هذا في سلسلة من الخطوات. الخطوة الأولى، لاحظ أن العقول والأجسام يبدو أنها تتفاعل. والشيء المحقق أنَّ هناك اتجاهيْنِ للتفاعُل، أحدهما للإدراك والآخر للفعل. في حالة الإدراك، يحدث شيء ما في العالَم له تأثير سببي في عقولنا. تنفجر سيارة، ما يجعلنا نرى كرةً من النار ونسمع صوتَ انفجارٍ عاليًا! في حالة الفعل، يحدث شيء ما في العقل له تأثيرٌ سببيٌّ في العالَم. لنفترض أنني أردت تفجير سيارة. يكون لديّ في عقلي قصد التفجير. بعد ذلك، أضع خطة في عقلي لجمع المتفجّرات المطلوبة. وفي نهاية الأمر يحدث انفجار هائل في العالَم.

دعنا ننتقل الآن إلى الخطوة الثانية في رؤية ما هو إشكالي حول مشكلة التفاعل بالنسبة لثنائية الحوهر الديكارتية. لاحظ ما يحدث غالبًا عندما يتسبب شيءٌ ما في شيءٍ آخَر. يجب أن يكون الشيئانِ في المكان نفسه وفي الوقت نفسه. لإضاءة الفتيل، يجب إحضار اللهب بالقرب منه. لغلي الماء، يجب وضع القدر على الموقد. لعلاج الجرح يجب وضع الدواء عليه. يبدو أن السببية تتطلّب القُرب. حتى في الحالات التي تبدو كأنّها الفعل عن بُعد، كما هو الحال عند استعمال جهاز تحكّم عن بُعد لتشغيل التلفزيون، هناك شيء يعبر المسافة بينهما، وفي هذه الحالة إشعاع غير مرئي. ومع ذلك، في ثنائية الجوهر الديكارتية، بينما تشغل الأجسام مكانًا، فإنَّ العقول لا تشغل مكانًا. فهي لا تشغل حيّزًا من المكان، ومِن ثَمَّ فهي ليست في أي مكان. إنها ببساطة ليست محددة في مكان. كيف إذن يمكن لأي شيء يحدث في مكان أن يؤثّر أو يتأثر بأي شيء خارجه؟ وإليك مشكلة ذات صلة: كيف يمكن لأشياء تحدث في عقلك أن يكون لها تأثير مباشر في جسمك ولكن ليس في جسمي؟

لتفادي مشكلة التفاعل، بالإضافة إلى مشكلات أخرى تظهر لثنائية

الجوهر الديكارتية، اتجه كثير من فلاسفة العقل إلى رفض الثنائية واعتناق صورة أو أخرى من الواحدية monism. إذا وصفنا الثنائية بأنها وجهة النظر القائلة إن هناك نوعيْنِ أساسيينِ من الأشياء في الكون: عقلية وفيزيائية، فنستطيع أن نصف الواحدية بأنها وجهة النظر القائلة إن هناك نوعًا واحدًا فقط من الشيء. ربما يكون إذن كل شيء عقليًّا. (هذا خيار سنستكشفه بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع) أو، لاتخاذ خيار أكثر شيوعًا، ربما يكون كل شيء، بما في ذلك عقلك، فيزيائيًّا. ولكن كيف يمكن للعقل أن يكون فيزيائيًّا؟ حسنًا، لعل الطريقة الصحيحة للتفكير في هذا هي أن تقول فقط إنَّ عقلك هو مخك (انظر الفصل السادس). من المؤكد أن هذا من شأنه أن يحل المشكلات المتعلّقة بالتفاعُل، لأنه من الواضح أن الأمخاخ يمكن أن يكون لها تأثيرات في الأجسام الفيزيائية وتتأثر بها. ومع ذلك، يصطدم هذا النوع من الحل بمشكلات أخرى.

إذا كان العقل شيئًا فيزيائيًّا مثل المخ، فسوف يبدو أنه يملك خواصَّ عقليةً متميزة أيضًا، بالإضافة إلى خواصّه الفيزيائية. خذ الكيفيات، مثلًا. ما يبدو لرؤية اللون الأحمر أو الشعور بالألم هو شيء أعرفه فقط من الداخل. لا يبدو أن أي قدر من بحث مخي من الخارج يكفي للكشف عن طبيعة كيفياتي. لذلك بدا من المعقول لكثير من الفلاسفة أن الكيفيات هي نوع من الخاصية العقلية غير الفيزيائية. ويؤدي هذا النوع من التفكير إلى نوع مختلف من الثنائية غير ثنائية ديكارت. وهذه ثنائية الخواص، بدلًا من ثنائية الجواهر، التي سوف نعمق النظر فيها في الفصل الثالث.

مشكلات أخرى

في حين أن مشكلة العقل والجسم ربما تكون المشكلة المركزية في فلسفة العقل، فإنَّ هناك مشكلات أخرى أيضًا، وسنلقي نظرة سريعة عليها في

الجزء المتبقي من هذا الفصل. على وجه الخصوص، سننظر في المشكلات التالية:

- مشكلة الإدراك
- مشكلة العقول الأخرى
- مشكلة الذكاء الاصطناعي
- مشكلة الوعي
- مشكلة القصدية
- مشكلة الإرادة الحرة
- مشكلة الهوية الشخصية

مشكلة الإدراك تتضمن مشكلة الإدراك تعارضًا بين فكرتيْنِ مقبولتيْنِ على حدةٍ حول طبيعة الإدراك. الأولى هي أننا عندما ندرك، فإننا نكون بذلك في نوعٍ مباشرٍ مِن العَلاقة مع شيءٍ ما في العالَم. عندما أفتح عيني وأرى كتابًا أحمر على المنضدة أمامي، أكون بذلك على عَلاقة بهذا الكتاب الأحمر. الكتاب الأحمر موجود هناك، وإدراكي له هو نوع من الانفتاح على هذا الشيء في العالَم الواقعيّ.

والفكرة الثانية عن الإدراك هي فكرة تأتي من التأمُّل الفلسفيِّ في الإدراكات الحسية السيئة والهلاوس. ربما يبدو أنك ترى فيلًا ورديًّا في الحجرة معك، لكن في الحقيقة أنت تحلم حقًّا أو تهلوس. نظرًا لعدم وجود فيل وردي في الحجرة معك، مهما كان ما تدركه، لا يمكن أن يكون فيلًا ورديًّا. افترضَ كثيرٌ من الفلاسفة أن هذا الشيء الذي تدركه في أثناء الحلم أو الهلوسة هو شيء عقلي. دعونا نسمِّ هذه الفكرة فكرةً إدراكيةً. في حالة الهلوسة بفيل وردي، لا تكون واعيًا بأيِّ فيل ورديٍّ واقعيٍّ، وإنما تكون واعيًا بفكرة الفيل الوردي.

عندما ننظر إلى الأمر «من الداخل»، يمكن أن يبدو الإدراك الدقيق لشيءٍ واقعيٍّ والإدراك الخاطئ عن شيءٍ مهلوسٍ متشابهيْنِ تمامًا. ونظرًا لإمكانية تشابه الموقفيْنِ، يجب أن يكون هناك شيء مشترك بينهما. هناك وجهة نظر جذابة في رأي بعض الفلاسفة وهي أن الشيء المشترك بين الحالة الإدراكية الدقيقة وحالة الهلوسة الزائفة هو أنَّ ما يُدركه المرء حقًّا هو فكرة في عقله. وهكذا، حتى عندما أدرك بدقة كتابًا أحمر على المنضدة، فأنا أدرك بصورةٍ غير مباشرة فقط الكتاب الأحمر. وما أدركه بصورة مباشرة هو فكرة الكتاب الأحمر. وهكذا يُعدُّ الإدراك الدقيق لكتاب أحمر والهلوسة بكتاب أحمر شيئًا متشابهًا تمامًا، فكلاهما ينطوي على وعيٍ مُباشرٍ بفكرة في عقلي. ومع ذلك، وجد كثير من الفلاسفة أن هذه نتيجة غير سارّة. إذا كان كل ما نُدركه بشكل مباشر هو الأشياء الداخلية في عقولنا، فإن ما يُسمّى بالعالَم الخارجيّ يبدأ في الظهور وكأنه بعضُ الأشياء الإضافية التي قد لا تكون موجودة بأية طريقة كانت. وتصدم عدم الملاءمة المقترحة للعالَم الواقعي كثيرينَ بوصفها فكرةً مزعجةً كأشدِّ ما يكون الإزعاج. سوف نستكشف هذه الأنواع من الأفكار والردود الفلسفية عليها بشكل أكثر شمولًا عندما نصل إلى الفصليْنِ الرّابع والحادي عشر.

مشكلة العقول الأخرى افترضْ أنَّكَ ترى شخصًا يتصرف كما لو كان يتألَّم ويظهر لك أنه يمثل فقط. يستطيع الممثل الجيد جدًّا أن يمثل بشكل مقنع كما لو كان يعاني الألمَ من دون أن يتألَّم بالفعل. يستطيع الممثل الجيد أن يفعل ذلك بالنسبة لحالات عقلية أخرى إلى جانب الألم: يستطيع تمثيل أنه جائع، وغضبان، ومضطرب، ومخبول، وساخط من دون أن يكون في تلك الحالات العقلية بالفعل. تساعد الإمكانية الفعلية للتمثيل على إلقاء الضوء على العلاقات الممكنة بين حياتنا العقلية الداخلية وسلوكياتنا

الخارجية. (يرتبط السلوك الحزين بالحزن بصورة ممكنة فقط إذا كان من الممكن الشعور بالحزن من دون سلوك أو العكس). ومع ذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار الافتراض القائل إنّ العلاقة بين العقل والسلوك ممكنة، تنشأ الإمكانية التي مؤداها أن هذه الأجسام البشرية الأخرى التي تراها يوميًّا بالفعل تتحرك وتتكلم من دون أي حياة عقلية داخلية. والآن، إذا كانت هذه إمكانية حقيقية -إمكانية لا يمكنك استبعادها ببساطة عن طريق ملاحظة السلوك- فسيظهر السؤال التالي: إذا كنت تعرف أنّ الآخرين لديهم عقول، فكيف تعرف ذلك؟ مشكلة الإجابة على هذا السؤال هي مشكلة العقول الأخرى.

أحد الحلول لمشكلة العقول الأخرى هو تبنّي نوع من السلوكية، وفي هذه الوجهة من النظر، فإن الحالة العقلية هي شيء مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنواع معينة من السلوك. وهكذا، بغض النظر عما إذا كانت الحالة العقلية ملكًا لك أو لشخص آخر، فإن ما يؤسس معرفتك بالحالة العقلية في النهاية هو معرفة تتعلق بأنواع معينة من السلوك. ستجد مزيدًا من النقاش حول السلوكية ومشكلة العقول الأخرى في الفصل الخامس.

مشكلة الذكاء الاصطناعي الطريقة التي تحدثنا بها عن مشكلة العقول الأخرى إلى الآن كانت مرتبطة بأشخاصٍ آخرين والسؤال عما إذا كان لديهم عقول (وإذا كان لديهم عقول، فكيف نعرف ذلك؟). وهناك سؤال آخر يمكن أن نطرحه وهو ما إذا كانت الأشياء التي تختلف كثيرًا عن الأشخاص يمكن أن يكون لها عقول برغم هذا الاختلاف، ماذا عن أجهزة الكمبيوتر والروبوتات على سبيل المثال؟ غالبًا ما نعرض في قصص الخيال العلمي آلاتٍ مستقبليةً قادرة على التفكير والتصرف بذكاء. هل يمكن أن توجد، في الحياة الواقعية، صور اصطناعية من الذكاء الحقيقي؟ هل يمكن للآلة

أن تفكر؟ يجيب بعض الفلاسفة: «نعم». ويقولون إن البشر أنفسهم نوع من الآلة، وإن أمخاخنا هي نوع من الكمبيوتر. هذه صورة لوجهة نظر تُعرف بالوظيفية functionalism، ونستكشفها أيضًا في الفصلين السابع والثامن.

والآن، إذا صحَّت هذه الفكرة الأخيرة، وكان البشر أنفسهم أنواعًا من آلاتٍ مُفكِّرةٍ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تعمل هذه الآلات -الآلات البشرية- من أجل إثارة الأفكار؟ إذا كنا آلاتٍ مُفكِّرةً، فما المتطلبات الميكانيكية العامة لكون الشيء مُفكِّرًا؟ ما أنواع الأشياء التي يجب أن تبنيها في آلة إذا أردت أن تمنحها القدرة على التفكير؟

أحد الاقتراحات التي حظيتْ باهتمامٍ كبيرٍ من الفلاسفة هو أن التفكير لُغوي linguistic في جوهره، وأن المتطلبات الميكانيكية العامة للتفكير لا يمكن تلبيتها إلا بواسطة آلة تُنفِّذ لغة الفكر language of thought. ولغة الفكر الافتراضية هذه هي نظام من الرموز مجموعة بطرق مختلفة تحكمها القواعد لتشكيل الأفكار المنوّعة التي نملكها من قبيل الاعتقادات والرغبات، وَهَلُمَّ جَرًّا. وفرضُ لغة الفكر، الذي سنناقشه بتفصيل في الفصل السابع، مثير للجدل إلى حد بعيد، ويقترح كثيرٌ من خصوم هذا الفرض أن العقول الميكانيكية تحتاج إلى أن تكون أشبه شيء بالمخ بوضوح إلى حدٍّ كبيرٍ، وأن تُبنى بوصفها شبكاتٍ مرتبطةً كأشدّ ما يكون الارتباط: شبكات عصبية اصطناعية تتكون من معالجات متوازية موزعة.

مشكلة الوعي بصرف النظر عما إذا كان التفكير يمكن تفسيره ميكانيكيًّا بشكل أفضل بالرجوع إلى نظامٍ رمزيٍّ داخليٍّ، فهناك أسئلة منفصلة حول كيفية تفسير جوانب أخرى من العقل، جوانب تتجاوز مجرد التفكير. ماذا عن الإحساسات الواعية مثل الشعور بالألم أو الإحساس البصري بظل ساطع من اللون الأحمر؟ كيف يُمكن لنظام ميكانيكي أو فيزيائي أن يكون

له تلك الجوانب من الخاصية العقلية المميزة للوعي consciousness كأشد ما يكون التمييز؟ يعتقد بعض الفلاسفة أن تلك الجوانب من الوعي، مثل الكيفية التي تصاحب رؤية ظلٍّ ساطعٍ من اللون الأحمر، لن يفسرها أبدًا أيُّ نوعٍ من عملية فيزيائية. وتمسك بعض الفلاسفة بوجود فجوة تفسيرية explanatory gap- مهما يكن الذي تعرفه عن العمليات الفيزيائية في مخ مخلوق معين، فلن تكون قادرًا أبدًا على أن تُفسِّر سبب وجود إحساس باللون الأحمر مقابل الإحساس باللون الأخضر أو عدم وجود إحساس على الإطلاق. وهناك فلاسفة آخرون متفائلون كأشد ما يكون التفائل بشأن تفسير الوعي، وسوف نفحص التفسيرات الفلسفية المقترحة للوعي في الفصل الرابع عشر.

مشكلة القصدية دعونا نترك الإحساسات الواعية جانبًا للحظة فقط ونعود إلى الأسئلة المتعلقة بالتفكير. تساءلنا من قبل عن الشروط الواجب توافرها في الكائن ليكون قادرًا على التفكير. وأشرنا إلى مشكلة ما إذا كان التفكير يتطلّب وجود لغة الفكر. ولكن هناك نوعًا آخَر من المشكلة المرتبطة بالتفكير، وهي المشكلة التي يجوز وضعها بهذه الطريقة: ما نوع العلاقة التي تحدث بين المفكِّر والأشياء التي يفكر فيها؟ هذه المشكلة هي مشكلة القصدية intentionality.

وهناك طريقة أخرى لوضع المشكلة في حدود «الحوال» aboutness. عندما نفكر، نفكر **حول** أشياء. أنا أفكر في كوكب المشتري الآن. كوكب المشتري شيء، وتفكيري حوله شيء آخر. لكن ما هو هذا «الحوال»؟ هل هو علاقة بين المشتري وبيني؟ إذا كان الحوال علاقةً، فيبدو أنه نوع غريب جدًّا من العَلاقة. أحد الأشياء الغريبة حقًّا حول «الحوال» هو أنني أستطيع التفكير في أشياءَ غير موجودة أصلًا. يمكنني التفكير حول الأحصنة المقرنة

-أحصنة سحرية ذات قرون- على الرغم من عدم وجود شيء من هذا القبيل في الواقع. وسوف نتناول مشكلة القصدية، ومشكلة تفسير «الحوال»، في الفصل الثالث عشر.

مشكلة الإرادة الحرة ربما يكون الجانب المهمّ جدًّا من تصوّرنا لأنفسنا أن نرى أننا وغيرنا من الناس نفعل أشياء معينة بِحُرّية. في ظاهر الأمر، يبدو أن الجانب المهم جدًّا من تحديد ما إذا كان شخصٌ ما مسؤولًا أخلاقيًّا morally responsible عن شيءٍ ما، هو تحديد ما إذا كان قد فعل ذلك بإرادته الحرّة أم لا. ومع ذلك، ربما تكون الفكرة الفعلية عن الإرادة الحرة خاطئة. ربما يكون كل ما يحدث يحدث بهذه الطريقة (كل شيء مقدَّر أو مُحدَّد سلفًا) ومِن ثَمَّ لا يُوجَد بالفعل شيء من قبيل الشخص الذي يفعل بإرادته الحرّة. كل ما يفعله الشخص هو في الواقع شيءٌ يفعله بواسطة شبكة معقّدة من الأسباب بما في ذلك العوامل البيولوجية والاجتماعية. أو ربما لا يكون الأمر كذلك. ومشكلة الإرادة الحرّة، التي سنعالجها في الفصل الثاني عشر، هي مشكلة ما إذا كانت توجد أي حرية إرادة، وإذا كانت توجد، فما طبيعتها.

مشكلة الهُوية الشخصيّة ما يُسمّى بالتوائم المتطابقة ليست متطابقة حقًّا. التوأمان أولسن، ماري كيت أولسن وآشلي أولسن، ليسا متطابقيْنِ حقًّا، لأنهما ليسا شخصًا واحدًا. إنهما متشابهان فحسب. والهوية الحقيقية تتعلق بالشروط التي بمقتضاها يُعدُّ شيءٌ ما الشيءَ نفسه تمامًا.

وها هي المشكلة العامة التي تتعلّق بالهُوية: إلى أي مدى يمكن لشيء واحد أن يتغير من دون أن يصبح شيئًا ثانيًا؟ افترض أنني أخذت كرسيًّا خشبيًّا ثمينًا وحرقته حتى يصبح كومة من الرماد. كثيرٌ من الناس يعدّون ذلك شيئًا ثانيًا: إذ لم يعد لديّ كرسي، وإنما لدي كومة من الرماد. والسلسلة الأخرى

من التغييرات التي يمكنني إدخالها على الكرسي هي أن أستبدل بأجزائه أجزاءً أُخرى. في أحد الأيام أستبدل إحدى الأرجل، وفي يوم آخر أستبدل المقعد، وَهَلُمَّ جَرًّا، حتى يُستبدَل كل جزء ولا يحوي الكرسي الناتج شيئًا من الخشب الأصلي. هل الكرسي الذي أمتلكه بعد إجراء كل هذه العمليات من الاستبدال هو الكرسي الذي بدأتُ به؟ أم أنني أتلفتُ بالتدريج كُرسيًّا في أثناء إنشاء كُرسيٍّ آخَرَ؟

يمكن تطبيق هذه الأنواع من الألغاز حول الهُويّة على كائنات إلى جانب الكراسي. منذ الولادة وحتى سن الرشد، يخضع الشخص لتغييرات كثيرة. وخلال حياته، تموت الخلايا في جسمه ويُتخلَّص منها بوصفها باليةً، بينما تنمو خلايا أخرى جديدة لتحلَّ محلها. وهذا الاستكمال للمواد هو أحد الوظائف الرئيسة للتغذية التي نحصل عليها من خلال الطعام والشراب. ومثل الكرسي الذي وصفناه، يُستبدل أجزاء الشخص (على المستويات الجزيئية والخلوية). لم يعد الشخص البالغ طفلًا. ولكن هل الشخص البالغ هو الطفل نفسه؟ هل تُعامَل بوصفكَ طفلًا، أم أنك بدلًا من ذلك شخصٌ آخَر حلَّ محلَّ الطّفل؟

من أعظم التغييرات التي تحدث لجسم الإنسان أن جسمه سيموت. تتمسك تقاليد دينية كثيرة بأن هناك حياة بعد الموت، أي إنَّ الشخص يمكنه الاستمرار في وجوده على الرغم من موت جسمه. ربما تكون حياته بعد الموت هي وجودٌ روحيٌّ بحتٌ في جنّةٍ أو جحيمٍ غير فيزيائيّ، أو ربما يتناسخ من جديد ويعيش في جسمٍ جديد. مهما يكن مِن أمرٍ، فإنَّ المواقف المختلفة المتعلقة بمشكلة العقل والجسم والهُويّة الشخصية لها أشياء مختلفة تُقال حول ما إذا كانت الحياة بعد الموت ممكنةً وكيف يكون ذلك. يمكن لصاحب الوظيفية الذي يرفض ثنائية الجوهر أن يتبنى مع ذلك إمكانية الحياة بعد الموت. وفي مثل هذه الصورة من وجهة النظر، فإنَّ عَلاقة العقل

والجسم مماثلة للعلاقة، في أجهزة الكمبيوتر، بين البرامج والأجهزة. والحياة بعد الموت هي بصورة أساسية تشغيل برنامج قديم على قطعة جديدة من الأجهزة. سنستكشف المزيد من أسئلة الهُوية الشخصية والحياة بعد الموت في الفصل الخامس عشر.

خاتمة

الشيء المحقق أن العقل هو أحد أغرب أجزاء الوجود وأروعها، ويؤدي بالتأكيد دورًا مركزيًّا في معنى وجود الشخص. ومع ذلك، هناك قدر كبير من عدم الفَهم حول العقل، وهناك خلافات كثيرة بين الفلاسفة حول أفضل السبل لمعالجة الموضوعات المنوعة المتعلقة بالعقل، موضوعات من قبيل الشعور والتفكير والفعل. تتعلق بعض هذه الخلافات بموضوعاتٍ مُربكةٍ في الفلسفة برمّتها. وتتضمن مثل هذه المشكلات مشكلة الإرادة الحرة، ومشكلة الذكاء الاصطناعي، والسؤال عما يحدث لنا، إن حدث، بعد الموت.

مراجع معلق عليها

Bourget, David and Chalmers, David (eds.) (2012) «Philosophy of Mind, General Works,» *PhilPapers*, full text available at http://philpapers.org/browse/philosophy-of-mind-general-works, accessed February 5, 2013.

تحتوي هذه المراجع التي تُحدَّث باستمرار على كثير من المداخل، مع ملخَّصات وروابط للنص الكامل للمقالات.

Mandik, Pete (2010) *Key Terms in Philosophy of Mind* (London: Continuum).

هذا الكتاب هو أكثر من مجرد قاموس لمصطلحات فلسفة العقل، إذ يحتوي أيضًا على مداخل للنصوص الرئيسة والمفكّرينَ الرئيسينَ في فلسفة العقل.

Mandik, Pete (ed.) (n.d.) «Further reading,» in *This is Philosophy of Mind: The Blog*, http://tipom.blogspot.com/search/label/Further%20reading.

مجموعة تُحدَّث باستمرار من القراءات الإضافية في موضوعات منوعة في فلسفة العقل.

2

ثنائية الجوهر

تأمل للحظة شيئًا رهيبًا. تأمل ما سيحدث لك لو أن جسمك، بما في ذلك مخك، قد أصابه الدمار تمامًا. تخيل أنك قد سقطت في حوضٍ ممتلئٍ بمادة حمضية أو في حفرة من بركان، وتناثرَت أجزاءُ جسمك في جميع الاتجاهات تناثُرًا شديدًا وكاملًا. والسؤال هو: هل تستطيع النجاة من هذه الحادثة الرهيبة؟ هناك رأيٌ يقول نعم. وفي هذا الرأي أنت هو عقلك، وعقلك متميز تمامًا عن جسمك الفيزيائي. وإذن من السهل أن تكون للإنسان حياة بعد الموت.

الفكرة القائلة إنك غير فيزيائي ومتميز تمامًا عن جسمك الفيزيائي موجودة في تقاليدَ دينيةٍ كثيرةٍ. ومع ذلك، لا ينصبُّ اهتمامنا هنا على المداخل الدينية إلى مثل هذه الفكرة، وإنما ينصبُّ بالأحرى على المداخل الفلسفية. سوف نبحث الأسباب الفلسفية الرئيسة في صالح وجهة النظر المعروفة باسم ثنائية الجوهر substance dualism والأسباب التي تُعارضها.

حجج في صالح ثنائية الجوهر

يهتم الفلاسفة بفحص الحجج المؤيِّدة لمواقفَ منوعةٍ، والحجج المعارضة لها. وفلاسفة العقل ليسوا استثناءً من ذلك. هنا سوف نلقي نظرة على ثلاثة أنواع من الحجج في صالح ثنائية الجوهر. وهي (1) حجج قانون ليبنتز، و(2) حجج الفجوة التفسيرية، و(3) حجج الجهة. وعلى طول الطريق سنلقي نظرة أيضًا على بعض الانتقادات لهذه الحجج.

حجج قانون ليبنتز

هناك فكرة تقع في قلب ثنائية الجوهر تقول إن عقلك ومخك شيئانِ متميّزانِ، وليسا الشيء نفسه. في قلب هذه الثنائية إذن توجد فكرة عدم تطابق شيئيْنِ. والشيء الأساسي للمنطق الذي يحكم أفكار الهوية واللاهُوية هو مبدأ للتفكير يُسمّيه الفلاسفة والمناطقة «قانون ليبنتز». وبالنسبة لأغراضنا، نستطيع تصوير قانون ليبنتز على أنه لا تمييز المتطابقات the indiscernibility of identicals، وهو المبدأ القائل إذا كان س و ص الشيء نفسه، فلا بد من أن يشترك كلٌّ من س و ص في جميع خواصهما. وإذا كانت هناك خاصية يملكها أحدهما ويفتقر إليها الآخَر، فإن س و ص متميِّزانِ. إنهما شيئانِ مُتميّزانِ، وليسا الشيءَ نفسه.

من الواضح أن قانون ليبنتز وثيق الصلة بثنائية الجوهر. إذا كانت هناك خاصية أو أكثر يمتلكها عقلك ويفتقر إليها جسمك، أو إذا كان جسمك يملكها ويفتقر إليها عقلك، فيلزم عن قانون ليبنتز أنَّ عقلك وجسمك متميّزان. ويحاول نوع مماثل من التفكير إثبات أن العقل ليس مطابقًا لأي شيءٍ فيزيائيّ، أي جسم فيزيائي أو شيء أو نظام. من الأمور الحاسمة لمثل هذه الخطوط من التفكير هو تحديد خاصية تملكها العقول وتفتقر إليها الأشياء الفيزيائية، أو العكس.

وهناك عدة طرق يمكن أن تحاول بها المداخل المختلفة لثنائية الجوهر أن تصور الطبائع المختلفة تمامًا للعقول والأجسام الفيزيائية. وسوف ننظر الآن في خمسة اختلافات مزعومة بين العقول والأجسام الفيزيائية.

يبدأ الاختلاف الأول المزعوم بين العقول والأجسام الفيزيائية مع ديكارت. يتمسك ديكارت بأن الأجسام الفيزيائية مكانية وأن العقول ليست كذلك. ولكن ماذا يعني هذا؟ يعني ذلك شيئيْنِ مُهمّيْنِ أن الأجسام الفيزيائية لها أجزاء مكانية ولها موقع مكاني. وحتى الأجسام الفيزيائية التي يصعب

تقطيعها فعليًا مع ذلك تقبل القسمة على نحوٍ يُمكن تخيُّله إلى أجزاءٍ يُمكن تحديدها مكانيًا. والألماسة الصلبة على نحوٍ ساحرٍ التي لا يمكن قطعها من المنتصف لها مع ذلك نصفان يمكن تحديدهما مكانيًا. وهذا ما يسمح لها، مثلًا، أن يكون نصفها داخل الصندوق ونصفها خارجه. ويتمسك بعض أصحاب ثنائية الجوهر بأنه، في مقابل الأجسام الفيزيائية، من غير المعقول على الإطلاق وصف العقل بأنه يحتوي على أجزاءٍ مكانيةٍ. هل تعتقد أن برج إيفل يقع في باريس في النصف الأيسر من عقلك أم في النصف الأيمن؟ هل تشعر بالألم في النصف الأعلى من عقلك أم في النصف الأسفل؟ يرفض أصحاب الثنائية الديكارتية مثل هذه الأسئلة بوصفها لا معنى لها.

بطبيعة الحال، يتعلق الاعتقاد بشيء له موقع مكاني، أنه برغم كل شيء، اعتقاد بالموقع المكاني لبرج إيفل. ولكن هذه الحقيقة التي لا جدال فيها فيما يتعلق بما يدور حوله الاعتقاد لا تحدد أي شيء يتعلق بمكان الاعتقاد نفسه. وإذا لم تكن أنت نفسك في باريس، فما معنى أن تقول إن اعتقادك حول باريس هو اعتقادٌ يقع مكانيًا في باريس؟

هل يوجد اختلاف مع الإحساس بالألم؟ إذا جرحت يدك، ألا تشعر بالألم في يدك؟ كما سيشير كثير من الفلاسفة، فإن المكان الذي نشعر فيه بالألم (في اليد) لا يحسِم مسألة مكان الشعور بالألم نفسه. والظاهرة المعروفة جيدًا التي تحدث للأشخاص الذين يُبتر عضو من أعضائهم هي أنهم سيعانون آلامًا وهمية: سيشعرون كما لو أنهم يعانون ألمًا حادًّا في يد فقدت منذ فترة طويلة (ربما يكون قد أكلتها سمكة القرش). وهكذا يمكن الشعور بألمٍ في يد لم تعد موجودة (لقد هضمتها سمكة القرش).

وبطبيعة الحال، سيقاوم كثير من الفيزيائيين هذا الخط الفكري الثنائي حول الأجزاء المكانية والمواقع المكانية. قد يرون أنه برغم عدم وضوح مكان وجود اعتقادك أو إحساسك، فإنّه في الواقع له موقع مكاني، ربما في قشرة

مخك. ستجد شيئًا كثيرًا نقوله عن الفيزيائيين في الفصول اللاحقة.

التباين المزعوم الثاني بين الجواهر العقلية والفيزيائية يعود إلى ديكارت أيضًا. تمسك ديكارت بأن العقول أشياء مفكرة وأن الأشياء الفيزيائية هي أشياء غير مفكرة. والتفكير عملية أو فاعلية عقلية. إنه عملية أو نشاط للتفكير العقلي reasoning. يعتقد ديكارت أن الجواهر العقلية هي وحدها القادرة على أداء هذا النشاط أو اجتياز هذه العملية. ويرى ديكارت أن الجوهر العقلي وحده يمكن أن يكون شيئًا مفكِّرًا. وفي المقابل، كل كائن فيزيائي، مهما يكن بارعًا أو معقدًا، هو بالضرورة شيء غير مفكر. بطبيعة الحال، كما سنناقش في الفصلَيْنِ السادس والسابع، يختلف كثير من أنصار علم الأعصاب والذكاء الاصطناعي مع هذا الرأي.

التباين المزعوم الثالث بين الجواهر العقلية والجواهر الفيزيائية له علاقة بالطريقة التي نفكر بها «حول» الأشياء عندما نفكر. يعدُّ بعض الثنائيين أن خاصية «الحوال» هذه، المعروفة أيضًا باسم القصدية intentionality، هي خاصية لا يمكن أن تمتلكها إلا الأشياء غير الفيزيائية. والقصدية ظاهرة غير عادية للغاية. في ظاهر الأمر، يبدو أنها نوع من علاقة، تفكر حول الأشياء. تفكر حول برج إيفل، ويبدو أن هذه علاقة بينك وبين برج إيفل. ومع ذلك، إذا كان التفكير حول الأشياء علاقة، فإنها تبدو عَلاقةً غريبةً جدًّا. أحد الأشياء التي يبدو أننا قادرون على التفكير فيها هي الأشياء البعيدة جدًّا بحيث لا يُمكن حتى للضوء أن يقطع المسافة بيننا وبين تلك الأشياء. وفي مقدورنا أيضًا أن نفكر في أشياء في المستقبل البعيد والماضي البعيد. ولعل الأغرب من كل هذا هو قدرتنا على التفكير في أشياء لا وجود لها، وأشياء لا يتصادف أن توجد، مثل كلب يبلُغ طوله عشرين قدمًا، وأشياء لا سبيل إلى وجودها بصورة ممكنة، مثل المثلثات رباعية الأضلاع. إذا أخذنا غرابة القصدية في الحسبان، من الصَّعب أن نرى

كيف يمكن لشيء فيزيائي بحت، مثل المخ، أن يملكها، وبذلك ترتبط بأشياء غير موجودة في مكان وزمان.

التباين الرابع المزعوم بين الجواهر العقلية والجواهر الفيزيائية هو أن الجواهر العقلية فقط هي التي يمكن أن تحمل الخواص التي تكون «ظاهرية»phenomenal . ما هي الخواص الظاهرية؟ يمكننا أن نشعر بشعور قوي بشكل خاص بالخواص الظاهرية عندما ننتبه إلى كيفيات الخبرات الحسية الواعية، مثل الألم الناتج عن اصطدام إصبع القدم والنكهة اللاذعة في الليمون. هناك شيء يبدو بحيث يكون إنسانًا واعيًا باللذع في الليمون. ويبدو أن نكهة الإحساس ليست خاصية لليمون نفسه، فالليمون لا يتذوق نفسه. ولا تحتاج النكهة إلى الليمون لكي توجد، حيث يمكن أن يكون لدينا أحاسيس طعم مهلوسة. وبصورة مماثلة، كما أشرنا في العَلاقة مع الأطراف الوهمية، يمكن أن نشعر بإحساسات ألم هلوسة. أين تكمن هذه الخواص الظاهرية؟ يقترح صاحب ثنائية الجوهر أن مثل هذه الخواص لا يمكن أن تكمن في مجرد أشياء فيزيائية.

التباين الخامس المزعوم بين الجواهر العقلية والفيزيائية هو اختلاف في كيفية معرفتها. يبدو أن الأجسام الفيزيائية تعرف عن طريق الحواس. ومع ذلك، فالحواس يمكن أن تكون خادعة، ومِن ثَمَّ ، في بعض الأحيان الشيء الذي يبدو أنه يوجد لا يوجَد بالفعل. إذا كان من الممكن أن تكون مخطئًا في الاعتقاد بشيء ما، فلا يمكنك التأكد من أنك على صواب. حتى لو كنت على صواب، فإن التسليم بإمكانية أنك ربما تكون مخطئًا يعني أنك لا تعرف أنّك على صواب بيقين مطلق.

يمكن القول، بينما «يمكن» أن تكون مخطئًا حول وجود الأشياء الفيزيائية، «لا يمكن» أن تكون مخطئًا حول وجود عقلك. إذا فكرت في أنك تفكر، فقد ضمنت أنك على صواب. وإذا كنت تفكر، فيجب أن يكون عقلك

موجودًا. ووفقًا لهذا الخط من التفكير، تعرف بيقين أن عقلك موجود حتى لو لم تعرف بيقين وجود شيء فيزيائي.

والآن بعد أن فحصنا الاختلافات الخمسة المزعومة بين العقول والأجسام، نستطيع العودة إلى مناقشة قانون ليبنتز. نستطيع أن نأخذ أيًا من الاختلافات الخمسة، ونربطه بقانون ليبنتز، ونضع حجة لثنائية الجوهر. خذ على سبيل المثال التمييز المتعلق بالأجزاء المكانية والمواقع المكانية. يستطيع القائل بثنائية الجوهر أن يبرهن على أن الأجسام، وليس العقول، لها خواص مكانية، ومِن ثَمَّ يجب أن يكون العقل متميزًا عن كل جسم فيزيائي.

تأمل حجة أخرى لقانون ليبنتز على ثنائية الجوهر. تذكر الزعم القائل إن العقول وليس الأجسام لها السمة المعرفية الخاصة لكونها معروفةً على وجه اليقين بوجودها. يمكن القول إن المرء يعرف على وجه اليقين أن عقله موجود، لكن المرء لا يعرف على وجه اليقين أن أي أجسام فيزيائية موجودة. ربما تعلم بوجودها، لكن ليس بيقين مطلق. ولذلك فإن للعقل خاصية كونه معروفًا بأنه يوجد بيقين، في حين أن كل جسم فيزيائي يفتقر إلى هذه الخاصية. ويبدو أنه يلزم عن قانون ليبنتز أن العقل يجب أن يكون متميزًا عن كل جسم فيزيائي.

نقد حجج قانون ليبنتز: المغالطة المفهومية

تنشأ مشكلة المغالطة المفهومية لاستخدامات معينة لقانون ليبنتز. بعض حجج قانون ليبنتز للثنائية ترتكب هذه المغالطة. تذكَّر، على سبيل المثال، صورة من حجة قانون ليبنتز التي تسير على النحو التالي:

المقدمة 1: أنا أعرف بيقين مطلق أن عقلي موجود.

المقدمة 2: أنا لا أعرف بيقين مطلق أن أي شيء فيزيائي موجود.
النتيجة: بالنسبة لأي شيء فيزيائي معين، لا يمكن أن يكون عقلي مطابقًا له؛ ولا بد من أن يكون عقلي شيئًا مميزًا وغير فيزيائي.

ونستطيع وضع الحجة بطريقة تجعل الاستعانة بقانون ليبنتز أكثر وضوحًا:

المقدمة 1: يتمتع عقلي بخاصية كونه معروفًا بيقين.
المقدمة 2: لا يوجد شيء فيزيائي له تلك الخاصية.
المقدمة 3: وفقًا لقانون ليبنتز، إذا كان عقلي يمتلك خاصية لا يمتلكها أي شيء فيزيائي، إذن لا يكون عقلي مطابقًا لأي شيء فيزيائي.
النتيجة: عقلي ليس مطابقًا لأي شيء فيزيائي.

إذن، ما مشكلة هذا النوع من الحجة؟ ما المشكلة التي نسميها المغالطة المفهومية intensional fallacy؟ يمكن توضيح هذه المشكلة في حدود القياس التالي:

تذكر قصة البطل الخارق في الكتاب الهزلي، سوبرمان. كما يعلم أي شخص قرأ كتابًا هزليًا عن سوبرمان أو شاهد فيلمًا من أفلام سوبرمان، فإن سوبرمان وكلارك كينت هما الشخص نفسه. ومع ذلك، كما يعلم جميع عشاق هذه القصص، فإن شخصية لويس لين لا تعرف أن كلارك كينت وسوبرمان هما الشيء نفسه. تأمل الحجة السيئة التالية حول سوبرمان، وهي حجة تسيء إلى قانون ليبنتز:

المقدمة 1: سوبرمان لديه خاصية أن يعتقد لويس أنه مضاد للرصاص.
المقدمة 2: يفتقر كلارك كينت إلى خاصية اعتقاد لويس أنه مضاد للرصاص.

المقدمة 3: إذا كان لدى سوبرمان خاصية يفتقر إليها كلارك كينت، فبمقتضى قانون ليبنتز، فإن كلارك وسوبرمان هما شخصان متميزان.
النتيجة: كلارك وسوبرمان شخصان متميزان.

لماذا تعد الحجة أعلاه انتهاكًا لقانون ليبنتز؟ من أجل استخدام قانون ليبنتز بشكل صحيح، يجب أن تكون الخواص ذات الصلة خواص الأشياء التي نسعى لتحديدها أو تمييزها. ومع ذلك، فإن ما يعتقده لويس عن سوبرمان ليس حقًّا خاصية لسوبرمان. يمكن أن يعتقد أنه رجل عظيم ثم يغير رأيه فيما بعد ويعتقد أنه أحمق من دون أن يتغير بذلك أي شيء في سوبرمان. وبصورة مماثلة، فإن اعتقاد لويس أنّ كلارك ليس مضادًّا للرصاص ليس خاصية لكلارك.

يُعرف هذا الشكل السيئ من الاستنتاج العقلي بالمغالطة المفهومية intensional fallacy. لاحظ أننا هنا نهجئ كلمة «intensional» (مفهومي) بحرف «s» -ولا ينبغي الخلط بينها وبين تهجئة كلمة «intentional» (قصدي) بحرف «t»- ومن دون التعمق في التفاصيل الفنية، نستطيع أن نصف المغالطة المفهومية بأنها تنطوي على خلط بين خواص يملكها شيء ما **بالفعل** من جهة أخرى، وخواص يملكها فقط **بمقتضى وصف ما** من جهة أخرى. ما نفكر فيه حول شيء ما قد يكون مختلفًا تمامًا عما يحدث بالفعل مع هذا الشيء. من المهم أن نأخذ هذا الاختلاف في الحسبان، خاصةً عندما ننتقل إلى أنواع أخرى من الحجج في صالح ثنائية الجوهر.

حجج الفجوة التفسيرية

تحدد حجج الفجوة التفسيرية جانبًا من العقل لا يمكن تفسيره في حدود الجواهر الفيزيائية، ثم تستنتج أن هذا الجانب من العقل يجب أن يكون

السبب فيه أن العقل جوهر غير فيزيائي وعقلي بالكامل.

خذ، على سبيل المثال، حجة الفجوة التفسيرية المتعلقة باللغة عند ديكارت. أحد الأشياء المهمة التي تستعمل عقلك من أجلها هو إنتاج اللغة وفهمها. يعتقد ديكارت أن مثل هذه القدرة لا يمكن أبدًا تفسيرها في حدود عمل نظام فيزيائي بحت: لا يمكن لأي آلة، مهما كانت متطورة، أن تشترك في محادثة ذكية مع إنسان بالغ. حتى لو أصدرت الآلة أصواتًا تبدو ظاهريًا كأنها كلامٌ، فإنها لا تستطيع فهم أي شيء مما تقوله. والرأي عند ديكارت أن الحيوانات غير البشرية هي مجرد آلات ومِن ثَمَّ لا تستطيع أن تستعمل اللغة. والسؤال حول إمكانية وجود آلات ذكية حقًّا هو سؤال سوف نبحثه بتفصيل في الفصل السابع. ولكن يكفي أن نقول الآن إن ديكارت سيكون متفائلاً جدًّا حول توقعات الآلات المفكرة لو قدر له أن يسافر إلى عصرنا ويرى الأشياء المدهشة التي يمكن لأجهزة الكمبيوتر والروبوتات القيام بها. بالنسبة لأغراضنا الحالية، نستطيع النظر إلى ديكارت بوصفه يقول إن هناك فجوة تفسيرية بين الجواهر الفيزيائية والاستخدام الذكي للغة. وبالإضافة إلى ذلك، نستطيع أن ننظر إليه على أنه يستنتج من الفجوة التفسيرية أنه يجب أن تكون هناك فجوة جوهرية substantial gap. يوجد تمييزهنا بين شيئينِ متميزينِ. الأشياء العقلية من جهة، وهي الأساس الملائم لفهم اللغة، والأشياء الفيزيائية من جهة أخرى، التي لا يمكن أن تشارك في محادثة ذكية.

إن الاستعمال الذكي للغة ليس هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يلجأ إليه صاحب الثنائية في تقديم حجة الفجوة التفسيرية، ربما يركز بدلًا من ذلك على الجوانب الظاهرية في حياتنا العقلية، وخاصةً بقدر ما تظهر في علاقة مع الإدراك الحسي الواعي. في حجة شهيرة لليبنتز، يهاجم الافتراض الفيزيائي بأن نظامًا فيزيائيًّا مثل المخ قد يكون كافيًا لإثارة إدراكات حقيقية

مثل الإدراك البصري للوردة الحمراء الزاهية. والشيء الأساسي في حجة ليبنتز هو تجربة فكرٍ يتخيل فيها أنه قد انكمش بما يكفي بحيث يمكنه التجول هنا وهناك داخل المخ بالطريقة التي يمكن للمرء أن يتجول فيها داخل المصنع. ووفقًا لليبنتز، عند إجراء مثل هذا الفحص الدقيق لنظام فيزيائي، سيجد المرء أجزاءً كثيرة تعمل معًا وفقًا للمبادئ الميكانيكية، ولكن هذا لا يصلح لتفسير الإدراك.

ولا بُدَّ من أن نلاحظ أن وجهة نظر ليبنتز النهائية ليست بالفعل صورة من ثنائية الجوهر، وإنما بدلًا من ذلك هي نوع من المثالية (الموضوع الذي سنبحثه بتفصيل في الفصل الرابع). ومع ذلك، يمكن أن يتفق ليبنتز مع ثنائية الجوهر على أن هناك فجوة تفسيرية تهدد أي وجهة نظر فيزيائية في الإدراك.

انتقادات لحجج الفجوة التفسيرية

يمكن النظر إلى حجج الفجوة التفسيرية بوصفها تضع نوعًا من التنبؤ، التنبؤ بما لن يحدث أبدًا في أي تاريخ مستقبلي. وتقدم الصور المختلفة من حجج الفجوة التفسيرية تنبؤات مختلفة. تتنبأ إحدى الصور بأننا لن نكون قادرين على تفسير اللغة بوصفها شيئًا يمكن أن ينجزه نظام ميكانيكي بحت. تتنبأ صورة أخرى بأن التفسير المقدم في حدود فيزيائية بحتة لن يكفي أبدًا لتفسير الإدراك. ومع ذلك، ما دامت حجج الفجوة التفسيرية تضع تنبؤات، يمكن أن تكون عرضة للشك.

أحد الأسس التي تجعل هذه التنبؤات في موضع شك هو المبدأ العام المتعلق بعدم قدرتنا على التأكد تمامًا مما سيحمله لنا المستقبل، وربما سيحمل لنا المستقبل تقدمًا معرفيًّا غير متوقع حاليًّا في الذكاء الاصطناعي والروبوتات مما يؤدي إلى أدلة قاطعة لأنظمة ميكانيكية بحتة تفهم اللغة، وتدرك العالم المحيط بها.

هناك أساس آخر للشك في التنبؤات التي تقع في صميم حجج الفجوة التفسيرية هو النظر في الحالات الماضية للجهل العلمي التي أعقبتها حالات تقدم معرفية، وبعد ذلك ضع قياسًا بين تلك الحوادث الماضية ووضعنا الحالي. ومنذ زمن بعيد، قبل صياغة نظرية دارون في التطور واكتشاف الحامض النووي الديوكسي ريبوزي (دنا)، جرى النظر إلى جوانب كثيرة من عمل الحياة بوصفها ألغازًا كاملة. وأتى على الإنسان حين من الدهر افترض فيه الناس وجود جوهر خاص، يُعرف باسم **الدافع الحيوي** ***élan vital***، الذي يفسر حضوره الحياة في شيء حي، ويصلح للتمييز بين الأشياء الحية وغير الحية. يمكننا بسهولة أن نتخيل شخصًا ما منذ زمن مضى يصوغ حجة الفجوة التفسيرية لوجود هذا الدافع الحيوي. سوف تضع هذه الحجة التنبؤ بأن أوصاف مجرد ترتيبات الجزيئات لن تكون قادرة أبدًا على تفسير العمليات البيولوجية مثل النمو والتكاثر، وتستنتج أن مثل هذه العمليات يجب أن تكون بدلًا من ذلك بسبب حضور جوهر خاص غير فيزيائي. عند العودة إلى الوراء، قد تبدو هذه الحجة سخيفة، لأننا نمتلك حاليًّا قدرًا ضخمًا من المعرفة المتعلقة بالكيفية التي تكون بها العمليات البيولوجية ببساطة مجموعات خاصة ومعقدة من عمليات كيميائية. وعن طريق القياس، مثلما أن الدافع الحيوي ليس ضروريًّا لتفسير الحياة، كذلك الجوهر غير الفيزيائي والعقلي بصورة مميزة ليس ضروريًّا لتفسير العقل.

حجج الجهة

النوع البارز من الحجة على الثنائية هو ما يسميه الفلاسفة حجة جهوية modal argument [أو قل على سبيل التيسير اللغوي: حجة الجهة]، لأنها تعتمد على فكرة الإمكانية possibility، ويشير الفلاسفة إلى الإمكانية والضرورة necessity بوصفهما من الجهات ويدرسونها عن طريق استعمال

منطق الجهة modal logic. والشيء الحاسم بالنسبة لحجة الجهة على ثنائية الجوهر هو المقدمة المتعلقة بإمكانية وجود العقل من دون وجود أي جسم. ومن الواضح أنه إذا كان من الممكن بالفعل أن يوجد عقلك من دون أن يوجَد جسمُك، فإن العقل لا بُدَّ من أن يكون شيئًا آخرَ غير جسمك. ومع ذلك، هذا يشجع على طرح السؤال: كيف يمكن إثبات أن هذا بالفعل يمثل إمكانية حقيقية؟

والطريقة التي تتم مناقشتها في غالب الأمر لمحاولة إثبات هذا بوصفه إمكانية حقيقية تكون عن طريق البداية بمقدمة حول ما يمكن تصوره أو تخيله، أو باصطلاح ديكارت، ما يستطيع المرء أن يكون عنه «فكرة واضحة ومتميزة». وهكذا فإن الطريقة التي ربما نحاول بها صياغة حجة جهة على ثنائية الجوهر تأتي على النحو التالي:

المقدمة 1: يمكنني تصوُّر وجود عقلي من دون وجود أي جسم فيزيائي.
المقدمة 2: إذا كان بإمكاني تصور شيء ما، فيجب أن يكون ذلك ممكنًا.
المقدمة 3: من الممكن أن يوجد عقلي من دون وجود أي جسم فيزيائي.
المقدمة 4: إذا كان من الممكن لعقلي أن يوجد من دون وجود أي جسم فيزيائي، فإن عقلي ليس مطابقًا لأي جسم فيزيائي.
النتيجة: عقلي شيء متميز عن أي جسم فيزيائي.

وإليك طريقة أخرى لصياغة حجة الجهة على ثنائية الحوهر، وهذه المرة تستعمل العبارة المشهورة المرتبطة بديكارت، عبارة «فكرة واضحة ومتميزة»:

المقدمة 1: بوسعي تكوين فكرة واضحة ومتميزة عن وجود عقلي من دون وجود أي شيء فيزيائي.

المقدمة 2: كل ما بوسعي تكوين فكرة واضحة ومتميزة عن حدوثه، هو شيء يمكن أن يحدث بصورة ممكنة.

المقدمة 3: إذا كان من الممكن أن يوجد شيء ما بعيدًا عن الآخر، فلا يمكن أن يكونا شيئًا واحدًا، ولكن يجب أن يكونا شيئينِ متميزينِ.

النتيجة: عقلي شيء متميّز عن أي جسم فيزيائي.

نقد حجج الجهة: هل قابلية التصور تستلزم حقًّا إمكانية؟

يعد الانتقال من إمكانية التصور إلى إمكانية حقيقية جزءًا مهمًّا من حجج الجهة. وفي الحجج التي جرت صياغتها في القسم السابق، تقوم المقدمة 2 بهذا الدور الحاسم. ولكن هذا الجزء هو أيضًا الجزء الأكثر إثارة للجدل في مثل هذه الحجج. لماذا يلزم من مجرد حقيقة أنني أستطيع أن أتصور شيئًا أنه ممكن حقًّا؟ ربما أكون مخطئًا فحسب في تصوراتي.

تأمل قضية رياضية معقدة. وهي قضية رياضية، إذا كانت صادقة، فهي صادقة بالضرورة. (وإذا كانت كاذبة، فإن نفيها يكون صادقًا بالضرورة). ولكن نظرًا لأن القضية معقدة، في مقدوري أن أتصور أن القضية صادقة، بما أنني لست متخصصًا في الرياضيات، وليست كاذبة بوضوح. (وفي مقدوري أيضًا أن أتصور بصورة متساوية نفيها بحيث يكون صادقًا). لكن لا يلزم عن تصوري لهذا الصدق أنه لا بُدَّ من أن يكون ممكنًا. قد يكون الأمر مستحيلًا، دون علمي. ولذلك في هذه الحالة على الأقل، يبدو أن قابلية التصور مرشد فقير للإمكانية.

على حين يظن كثير من نقاد حجج الجهة أن الانتقال من قابلية التصور إلى الإمكانية لا يمكن تسويغه أبدًا، يحاول كثير من أنصار حجج الجهة الدفاع عن هذا الانتقال. يقول هذا الدفاع إذا قام بالتصور شخص مثالي -لا يملك الكمال الإلهي، ولكنه شخص موثوق به إلى حد ما في تصوراته-

إذن، إذا تصور شيئًا بوصفه يحدث، فلا بد أن يكون ممكنًا حقًّا له أن يحدث. لكن هذا النوع من الدفاع يشجع علي طرح السؤال الإضافي: كيف نقرر ما إذا كان شخص ما يتصور الأشياء بالطريقة التي يتصورها الشخص المثالي؟ وأيضًا: ألا يمكن حتى للشخص المثالي أن يرتكب أخطاء بشأن ما هو ممكن بالفعل؟ القضايا المطروحة هنا معقدة للغاية، وتتجاوز هذه المناقشة التمهيدية في فلسفة العقل.

لقد ركزنا على انتقادات للحجج الخاصة بالثنائية، ولكن كانت هناك أيضًا انتقادات للثنائية نفسها. يتعلق أحد الخطوط الرئيسة للشكوى بعدم ملاءمة الثنائية فيما يبدو لمعالجة إحدى المشكلات المركزية في فلسفة العقل، ألا وهي مشكلة التفاعل problem of interaction (وهي ركيزة أساسية للفصل التاسع).

التفاعل بين العقل والجسم بوصفه مشكلة لثنائية الجوهر

أحد الأمثلة المشهورة للغاية على ثنائية الجوهر هو ثنائية ديكارت (أو الثنائية الديكارتية). بالإضافة إلى التمسُّك بأن العقل والجسم ينتميان إلى فئات مختلفة من الجوهر، تتمسك الثنائية الديكارتية أيضًا بأن هذينِ النوعينِ المنفصلينِ من الجوهر قادران على التفاعل سببيًّا. فالعقل له تأثيرات سببية في الجسم، والعكس صحيح. (بعد قليل سوف نبحث صورًا غير ديكارتية من ثنائية الجوهر، وهي صور تنكر وجود أي تفاعل بين العقول والأجسام الفيزيائية).

وفقًا للحس المشترك، هناك تفاعلات سببية بين عقلك وعناصر في العالَم الفيزيائي. وإنه لجانب أيضًا من الحس المشترك أن جريان السببية بين العقل والعالم يسير في كلا الاتجاهين. والأمثلة الرئيسة للأشياء في العالم الفيزيائي التي لها تأثيرات في العقل تحدث في الإدراك. هناك دوي

مدوٍ ورائحة كريهة قوية تسمع أحدهما وتشم الأخرى. وإذا كان الانفجار النتن الضخم يؤلمك، فقد تتعلم ألا تقف قريبًا جدًّا عندما يخلط مدرس الكيمياء هذه المواد الكيميائية معًا. الأمثلة الرئيسة للعقل الذي له تأثيرات سببية في الأشياء الفيزيائية تحدث في القصد والفعل. أنت تكوّن قصدًا لطلاء غرفتك وعندما تضع هذا القصد موضع التنفيذ، تترتب على ذلك كل أنواع الحوادث الفيزيائية، بما في ذلك حركات ذراعيك ووضع الطلاء على الجدران.

يحاول ديكارت استيعاب هذه الجوانب من الحس المشترك في نظريته الثنائية. فتراه يقرر أن هناك بالفعل تفاعلات سببية من العقل إلى العالم الفيزيائي والعكس مرة أخرى. زد على ذلك أن ديكارت يتمسك بأن موقع التفاعل بين عقلك وجسمك هو بنية فريدة في مخ الإنسان تُعرف باسم الغدة الصنوبرية. ولم يكن ديكارت فيلسوفًا وعالم رياضيات فحسب، وإنما كان مهتمًّا جدًّا بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. ويبدو أن السبب الذي دفع ديكارت إلى الإشارة إلى الغدة الصنوبرية هو التالي. مثل معظم أجزاء الجسم الأخرى، تأتي أجزاء المخ المختلفة بشكل عام في قسمين. مثلما لديك يدان وعينان، كذلك يحتوي المخ على نصفين كرويين، وَهَلُمَّ جَرًّا. ومع ذلك، فإن الغدة الصنوبرية استوقفت ديكارت بوصفها بنية فريدة من نوعها بين بنى المخ. على عكس كل أجزاء الجهاز العصبي التي تتكون من جزأين، نجد أن كل شخص لديه غدة صنوبرية واحدة فقط.

والآن، هناك شيء غريب بعض الشيء حول كل هذا، وليس مجرد أن الغدة الصنوبرية هي اختيار ضعيف لموقع تفاعل العقل والجسم. المشكلة تتعلق أكثر بحقيقة أن الغدة الصنوبرية لها موقع، شأنها في ذلك شأن الكائنات الفيزيائية بصفة عامة. لماذا يمثل ذلك مشكلة لثنائية الجوهر الديكارتية؟ سنرى بعد قليل.

اعتراض الأميرة إليزابيث

أحد الاعتراضات المؤثرة للغاية التي أثيرت ضد ثنائية ديكارت كانت من قبل الأميرة إليزابيث من بوهيميا (1618-1680)، التي كانت لها مراسلات فلسفية مع ديكارت. وجرى الاحتفاظ بالرسائل بين ديكارت وإليزابيث (Bennett, 2010). ويتعلق اعتراض إليزابيث بالتفاعلات السببية بين العقول والأجسام.

وفقًا لثنائية الجوهر الديكارتية، فإن التفكير هو شيء لا يمكن القيام به إلا من خلال جواهر عقلية لامادية، وامتلاك خصائص مكانية مثل الحجم والشكل والموقع هو شيء لا يمكن القيام به إلا من خلال جواهر مادية غير عقلية. وإن شئت عبارة موجزة، إذن، فقل إن الجواهر المادية فقط هي التي يمكن أن تكون مكانية. ولكن هنا تظهر مشكلة التفاعل بحيث تبدو مشكلة كبيرة حقًّا بالنسبة لصاحب الثنائية الديكارتية. إذ يبدو أمرًا إشكاليًّا جدًّا أن يتمسك المرء بأن شيئًا غير مكاني يمكن أن يكون له تأثيرات في شيء مكاني ويتأثر به.

تأمل كيف يحدث التفاعل السببي بين الأشياء الفيزيائية. أحد الأمثلة على التفاعل هو الاصطدام الذي تصطدم فيه كرة بأخرى وتحركها. في هذه الحالة، تتحرك الكرة الأولى إلى موقع الكرة الثانية، وعند الاتصال، تدفعها بعيدًا عن طريقها. لاحظ أنه من أجل أن يحدث هذا، يجب أن يكون كلا الجسمين كائنات مكانية. من الصعب، وربما من المستحيل، فهم كيف يمكن للكرة الأولى أن تجعل الثانية تغير الموقع من دون أن تتحرك الكرة الأولى إلى الموقع المكاني للثانية. حتى الحالات التي قد تبدو ظاهريًّا كأنها فعل عن بعد، مثل المغناطيسية، هي في الحقيقة حالات تنطوي على أشياء تشغل مكان التدخل. في مثل هذه الحالات، تعبّر موجات الطاقة أو الجزيئات المجهرية المسافة بين الجسمين. يبدو إذن أن السببية الفيزيائية

تعتمد اعتمادًا أساسيًّا على العلاقات المكانية بين الكائنات المتفاعلة. ومِن ثَمَّ ، فإن الطريقة التي يمكن بها لكائن غير مكاني أن يؤثر في كائن مكاني أو يتأثر به هي طريقة مبهمة تمامًا.

البدائل الثنائية لنزعة التفاعل الديكارتية

الخيار الذي كان أمام أصحاب ثنائية الجوهر هو إنكار وجود أي تفاعل بين العقل والجسم. ومن وجهة الحس المشترك، إنكار التفاعل بين العقل والجسم أمر مزعج تمامًا. يبدو، في مثل هذا الاقتراح، أن قصدك لرفع يدك ليس له أي تأثير فيما إذا كنت قد رفعتَ يدك أم لا. والقول إنك تتحكم في جسمك سيكون إذن نوعًا من الوهم. (الفكرة وثيقة الصلة القائلة إن الإرادة الحرة وهم هي شيء سنستكشفه بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني عشر). ما الذي يحدث، من وجهة النظر هذه، عندما يبدو أننا قد رأينا حادثة فيزيائية في العالم؟ من وجهة النظر هذه، حالتنا الإدراكية لا تسببها حادثة في العالم التي تكون الحالة إدراكًا حسيًّا لها. إذا أصبت بإصبع قدمك ثم شعرت بألم شديد، فلن يكون الألم ناتجًا عن الأذى في إصبع القدم. ومن الواضح أن هذا يخالف الحس المشترك أشد المخالفة.

ومع ذلك، لاحظ أن صاحب ثنائية الجوهر الذي ينكر التفاعل السببي لا يجب أن يؤكد أنه مجرد مصادفة أن تتزامن بعض الحوادث العقلية مع أحداث فيزيائية معينة. ومن الناحية التاريخية، كان هناك تطورانِ لفكرة عدم وجود تفاعل سببي بين العقل والجسم، وكلاهما لا يجعل الأمر مجرد مصادفة أن هناك نمطًا منظمًا للعلاقات بين الحوادث العقلية والحوادث الفيزيائية. وهاتان الوجهتان من النظر هما مذهب المناسبة occasionalism ومذهب التوازي parallelism. والصور المشهورة للغاية من هاتينِ الوجهتينِ من النظر، صورة مذهب المناسبة الذي اقترحه مالبرانش وصورة مذهب

التوازي الذي اقترحه ليبنتز، ويتجلى الله في المشهد.

الدور الذي يُفترض أن يؤديه الله هو أنه مسؤول عن العلاقة المنظمة بين الحوادث العقلية والحوادث الفيزيائية. في حالة مذهب المناسبة، يُفترض أن الله يتدخل في كل خطوة في صورة من الخلق المستمر. عندما تقصد رفع يدك، مثلًا، يتدخل الله ويرفع يدك. وعندما يسقط جسم ثقيل على إصبع قدمك، يتدخل الله للتأكد من أنك تتحمل الألم.

في حالة مذهب التوازي عند ليبنتز، لا يتدخل الله في كل لحظة، بل يقوم بدلًا من ذلك بإعداد مجريين متوازيين من الحوادث من بداية الكون. وعندما خلق الكون، أنشأ مجرًى فيزيائيًّا ومجرًى عقليًّا يعملانِ بالتوازي. والعلاقات المرتبة بين الاثنين محددة سلفًا. مثل ساعتيْنِ متزامنتيْنِ، يتجلى المجريان من دون تفاعل. والعلاقة بين الاثنين هي الانسجام الأزلي harmony preestablished.

وهناك جوانب لافتة للنظر في هاتين الصورتين من مذهب المناسبة ومذهب التوازي. أولًا، بقدر ما تقدمان دورًا رئيسًا لله، فإنهما ترثان أي شكوك قد يثيرها المرء حول ما إذا كان الله موجودًا بالفعل. ومسألة وجود الله ليست مسألة خلافية بسيطة، لذلك سنترك الأمر جانبًا. وهناك مشكلات أخرى حتى مع افتراض وجود الله بالفعل. القول إن كل شيء مقدر، كما هو مفترض في مذهب التوازي عند ليبنتز، يخالف فكرة أن لدينا إرادة حرة ومِن ثَمَّ نكون مسؤولين أخلاقيًّا عن أفعالنا. وتنشأ مشكلة مماثلة حول المسؤولية الأخلاقية فيما يتعلق بمذهب المناسبة عند مالبرانش. إذا كان الله يتدخل لتنفيذ النتائج، فالله شريك أخلاقي في أفعال شريرة منوعة. لنفترض، على سبيل المثال، أن شخصًا يخطط لجريمة قتل وينوي إطلاق النار على ضحيته حتى الموت. في مذهب المناسبة مالبرانش، الشخص الذي لديه نية القتل ليس مسؤولًا بشكل مباشر عن سحب زناد البندقية مثل الله.

يتدخل الله للتأكد من سحب الزناد وفقًا للنية القاتلة لدى مطلق النار.

سننحى الآن جانبًا مزيدًا من الأسئلة التي تطرح على ثنائية الجوهر حول مشكلة التفاعل والمشكلات الأخرى التي تنطوي على السببية العقلية. وسنعود إلى مثل هذه القضايا في الفصل التاسع.

خاتمة

عند الوهلة الأولى، قد تبدو ثنائية الجوهر وجهة نظر طبيعية للغاية ومعقولة للغاية. القضية القائلة إن عقل الشخص وجسمه شيئان متميزان قادران على الوجود بشكل مستقل عن الآخر لها جاذبية معينة. إنها تشجعنا على أن هناك شيئًا يخصنا، وهو خاص بنا لدرجة أنه يمكن أن يبقى حيًّا حتى بعد موت الجسم. ومع ذلك، فإن هذه الوجهة من النظر تواجه مشكلات خطيرة. تتعلق المشكلات الرئيسة بالسببية العقلية، وخاصة التأثيرات السببية للعقل في الأجسام الفيزيائية.

مراجع معلق عليها

Bennett, Jonathan (ed.) (2010) «*Correspondence between René Descartes and Princess Elisabeth of Bohemia*,» full text available at http://www.earlymoderntexts.com/pdf/descelis.pdf, accessed February 5, 2013.

أحد الأشياء الرئيسة التي اشتهرت بها إليزابيث وجعلت ديكارت يعيش وقتًا عصيبًا هي مشكلة السببية العقلية، خاصة عندما تظهر لثنائية الجوهر.

Descartes, René (1641) *Meditations on First Philosophy*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/de.html, accessed February 5, 2013.

تظهر حجة ديكارت الكلاسيكية لنسخته من ثنائية الجوهر في آخر تأملاته الستة،

ولكن التأمل الثاني مهم أيضًا.

Descartes, René (1649) *The Passions of the Soul*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/despas.html, accessed February 5, 2013.

انظر بشكل خاص الجزء الأول للاطلاع على عرض ديكارت للتفاعل بين النفس والجسم، وكيف يقع موقع التفاعل في الغدة الصنوبرية في المخ.

Leibniz, Gottfried (1714) *The Monadology*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibmona.pdf, accessed February 5, 2013.

برغم أن وجهة نظر ليبنتز هي شكل من أشكال المثالية، وليست صورة من ثنائية الجوهر، فإنه يتقاسم مع أصحاب ثنائية الجوهر عداء للفيزيائية. يحتوي القسم 17 من كتابه المونادولوجيا على حجة من حجج الفجوة التفسيرية المبكرة. ويحتوي القسم 7 على تعبير عن مذهب ليبنتز عن الانسجام الأزلي pre-established harmony.

Malebranche, Nicolas (1688) *Dialogues on Metaphysics*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/f_maleb.html, accessed February 5, 2013.

لإدراك مذهب المناسبة الذي اشتهر بها مالبرانش، انظر بشكل خاص المحاورة الرابعة.

Mandik, Pete (ed.) (n.d.) «Dualism,» in *This Is Philosophy of Mind: The Blog*, http://tipom.blogspot.com/search/label/Dualism.

مجموعة مواد يجري تحديثها بشكل متكرر من جميع أنحاء الإنترنت فيما يتعلق بثنائية الجوهر وكذلك ثنائية الخاصية.

3

ثنائية الخاصية

تقديم ثنائية الخاصية: الكيفيات والمخ

اهتم الفصل السابق بالرأي القائل إن العقول والأجسام نوعانِ متميزانِ من الأشياء. وفي الفصل الحالي، لا ينصب التركيز كثيرًا على الأشياء، وإنما ينصب بدلًا من ذلك على خواص الأشياء أو صفاتها. وبشكل أكثر تحديدًا، سنهتم بالعلاقات بين الخواص العقلية للشخص وخواصه الفيزيائية. ربما يكون الشخص مجرد «شيء» واحد ولكن له نوعان مختلفان جدًّا من الخواص. تتمسك ثنائية الخاصية property dualism بأن الخواص العقلية هي نوع متميز من الخاصية، نوع من الخاصية غير مطابق لأي نوع من الخاصية الفيزيائية أو لا يقبل الرد إليها.

لكي ندرك ما تدور حوله ثنائية الخواص، من المفيد أن نركز على فكرتين رئيستيْنِ في فلسفة العقل، ونلاحظ التوتر الواضح بينهما. فأما أولاهما فهي فكرة الخواص العقلية المعروفة على نحو جمعي بالكيفيات qualia. وأما الثانية فهي نوع بسيط من النزعة الفيزيائية نستطيع التعبير عنها ببساطة على أنها وجهة نظر مفادها أن جميع الخواص هي خواص فيزيائية. في هذه النزعة الفيزيائية البسيطة نجد أن الخواص العقلية هي في الحقيقة مجرد نوع من الخواص الفيزيائية. ولتبسيط المناقشة الحالية، دعنا نركز على صورة معينة من هذه النزعة الفيزيائية البسيطة، الصورة القائلة إن

الخواص العقلية هي مجرد نوع خاص من خاصية المخ. تتضمن هذه النزعة الفيزيائية البسيطة اقتراحًا بأن التلذذ باللذة بالإضافة إلى التألم من الألم هما نوع معين من خاصية المخ، وخاصية المخ ربما تُفهم كأفضل ما يكون الفهم على أنها نمط مركب من النشاط الكهروكيميائي الموزع عبر مختلف الدوائر متعددة الخلايا في الأجزاء العليا من الجهاز العصبي المركزي. (هذه هي وجهة نظر العقل بوصفه مخًّا وهي المحور الرئيس للفصل السادس).

يعتقد كثير من فلاسفة العقل أنه مهما كانت معقولية هذه النظرة الفيزيائية للعقل بوصفه مخًّا، فإنها تتعثر بشكل سيئ عند الكيفيات. يصعب على كثير من الفلاسفة أن يروا كيف يمكن أن تكون الكيفيات ذاتها مجرد نمط من الإشارات الكهروكيميائية في المخ. ربما نتذكر هنا تجربة فكر ليبنتز حول الانكماش والمشي عبر المخ. بصفتنا مستكشفينَ منكمشينَ قد نشهد عمليات فيزيائية منوعة -تبادل مواد كيميائية عبر الأغشية الخلوية- ولكن لا شيء يشبه ذلك يمكن أن يفسر الكيفيات. ولكي ندرك شيئًا مزيدًا عن دوافع ثنائية الخواص، دعنا ننتقل إلى تجربتيْنِ فكريتيْنِ أُخرييْنِ: تجربة فكر الطيف المقلوب وتجربة فكر الزومبي. ترتبط هاتان التجربتان للفكر ارتباطًا وثيقًا بصور من حجة الجهة لثنائية الخاصية.

الطيف المقلوب

قبل أن ننتقل ونجري تجربة فكر الطيف المقلوب، دعونا أولًا نجرِ تجربة حقيقية. هذه تجربة بسيطة يمكنك إجراؤها بنفسك ولا تتطلب أكثر من وجود عينين. قم بتغطية عين واحدة فقط من عينيك لمدة 30-60 ثانية. وبعد ذلك، بدل النظر من عين ثم انظر من الأخرى. وفي أثناء القيام بذلك، لاحظ الطريقة التي تبدو بها الأشياء من كل عين. انظر إلى قطعة ورق بيضاء من إحدى العينين ثم انظر إليها من الأخرى. ما هي بعض الاختلافات التي

تلاحظها؟ هل تبدو الأشياء أغمق قليلًا من إحداهما وأخف من الأخرى؟ هل هناك تغير طفيف في الألوان؟ ربما تبدو الأشياء وردية قليلًا أو برتقالية أكثر من إحدى العينين وزرقاء قليلًا من الأخرى؟

لا ترجع الاختلافات في مظهر الورقة إلى تغييرات في الورقة نفسها ولا إلى تغييرات في ظروف الإضاءة. نظرًا لأن التغيرات بداخلك، فإنك تملك خبرة مختلفة مرتبطة بالمنظر من كل عين، والاختلاف بين الخبرات هو اختلاف في كيفية كل منها. هناك كيفيات مختلفة مرتبطة بالخبرتين، وتساعد هذه الكيفيات المختلفة في تكوين الاختلافات الذاتية في الطريقة التي تبدو بها الورقة البيضاء من خلال العينين المختلفتين.

دعونا ننتقل الآن من هذه التجربة الحقيقية إلى تجربة فكر: تجربة فكر الطيف المقلوب. تخيل شخصينِ مختلفينِ (فاطمة وزينب) تشاهدان الألوان بطرق مختلفة جدًّا. بينما ترى زينب الألوان بالطريقة العادية، تراها فاطمة بالطريقة العكسية. ترى فاطمة اللون الأحمر بالطريقة التي ترى بها زينب اللون الأخضر، والعكس بالعكس، وهكذا بالنسبة لجميع الألوان. إذا كنت قد رأيت صورًا فوتوغرافية سلبية من قبل، فلديك فكرة عن الألوان المتناقضة. هل تعرف ما هي دائرة اللون؟ مثال لدائرة اللون هي عينات من ستة ألوان -الأحمر والبرتقالي والأصفر والأخضر والأزرق والأرجواني- مرتبة في دائرة. تخيل أنك تأخذ دائرة من درجات اللون وتقوم بتدويرها 180 درجة وتضعها فوق دائرة أخرى. يمنحك هذا إحساسًا بالطريقة المنهجية التي يجري بها قلب كيفيات اللون عند فاطمة فيما يتعلق بكيفيات اللون عند زينب.

تخيل أنه برغم الاختلافات الذاتية بين طريقة ظهور الألوان لزينب وفاطمة، تتشابه الفتاتان تشابهًا موضوعيًّا فيما يتعلق بسلوكياتهما المرتبطة بالألوان، بما في ذلك سلوكياتهما اللفظية. إذا حملنا حبة طماطم ناضجة وسألنا ما لونها، فسيكون جواب كل من زينب وفاطمة «أحمر». إذا

قدمنا لهما الليمون، فسيكون الجواب «أخضر». إذا عرضنا عليهما ثلاث رقائق طلاء مختلفة بعض الشيء: «أ» و «ب» و «ج»، وسألناهما عما إذا كانت أ تشبه ب أكثر من ج، فستعطيانِ الإجابة نفسها.

ربما تتساءل الآن كيف يمكن أن تكون زينب وفاطمة متطابقتيْنِ من الناحية السلوكية برغم رؤيتهما للألوان بطرق معاكسة إحداهما للأخرى. لماذا لا تقول فاطمة، ذات الكيفيات المقلوبة، بدلًا من ذلك إن الليمون أحمر؟ لفهم هذا، تخيل أن الطريقة التي تبدو بها الألوان لكل من زينب العادية وفاطمة المقلوبة كانت هكذا منذ الولادة. ولذلك، قبل أن يتعلما كلمات اللون، كانت الطريقة التي بدت بها الألوان لإحداهما عكس الطريقة التي تبدو بها الألوان للأخرى. يمكن أن نتخيل أنهما تعلمتا كلمات اللون في ظل الظروف التالية: كان كل من والديهما يحمل الليمون ويقول «أخضر»، ثم يحمل بعض البروكلي، ويقول أيضًا «أخضر»، وهكذا. بغض النظر عن رد الفعل الذاتي الداخلي على مثل هذه العروض - أي، بغض النظر عما إذا كانت الكيفية المعنية مقلوبة أم طبيعية- ستتعلم الطفلة تسمية لون الليمون والبروكلي «باللون الأخضر».

ولكي نواصل تجربة الفكر، دعونا نتخيل أن زينب وفاطمة ليستا متشابهتين فقط فيما يتعلق بسلوكياتهما التي يمكن ملاحظتها، ولكنهما أيضًا متشابهتان فيما يتعلق بجميع الخواص التي يمكن ملاحظتها من قبل شخص ثالث. وهذا يشمل ملاحظات من الداخل من جسميهما التي يمكن إجراؤها باستخدام الأدوات العلمية. تخيل أن البنية التفصيلية لمخيهما هي نفسها في فاطمة وزينب بينما تشاهدان الألوان التي تسميها كلتاهما «خضراء». تخيل أنه برغم هذه التشابهات الفيزيائية، لا تزال فاطمة وزينب مختلفتيْنِ فيما يتعلّق بكيفياتهما.

إذا كان ما تخيلناه ممكنًا بالفعل، فمن الممكن أن يتماثل شخصان فيما

يتعلق بخواصهما الفيزيائية ولكنهما يختلفان فيما يتعلق بالكيفيات. وإذا كان هذا ممكنًا بالفعل، فلا يمكن أن تكون الكيفيات مطابقة لأيِّ خواص فيزيائية. يجب أن تكون الكيفيات بدلًا من ذلك خواصَّ غير فيزيائية.

غالبًا ما تجري مناقشة تجربة فكر الطيف المقلوب في فلسفة العقل فيما يتعلق بحجج الجهة لثنائية الخاصية. وإحدى الطرق التي يمكننا من خلالها توضيح مثل هذه الحجة هي كما يلي:

المقدمة 1: يمكن تصور الأطياف المقلوبة. أي إنه من المتصور أن يكون هناك كائن يمتلك كل خواصِّ الفيزيائية ولكن له كيفيات مختلفة.

المقدمة 2: إذا كان من المتصور أن يملك كائن ما كلَّ خواصي الفيزيائية بينما يملك كيفيات مختلفة، فمن الممكن أن يكون هناك مثل هذا الكائن.

المقدمة 3: إذا كان من الممكن أن يكون هناك كائن لديه كل خواصي الفيزيائية بينما يملك كيفيات مختلفة، فإن الكيفيات ليست خواصَّ فيزيائية.

النتيجة: الكيفيات ليست خواصَّ فيزيائية.

وبطبيعة الحال، إذا كنت تميل إلى النزعة الفيزيائية، فربما تجد أن هناك شيئًا مريبًا للغاية بشأن تجربة فكر الطيف المقلوب وحجة الجهة المتصلة بها. وسوف نعالج مثل هذه المخاوف بعد حين. لكن أولًا، دعونا ننتقل إلى تجربة فكر أخرى -تجربة الزومبي- وحجة الجهة المرتبطة بها.

هجوم الزومبيات

في فلسفة العقل، عندما يتحدث الناس عن الزومبيات، فإنهم لا يتحدثون عن وحوش مصاصي الدماء من أفلام الرعب. كلمة «الزومبي» في السياقات

الفلسفية هي لفظ اصطلاحي. الزومبي عند الفيلسوف هو شخص ليس لديه كيفيات، لكنه مع ذلك يشبه الأشخاص العاديين من نواحٍ مختلفة. على سبيل المثال، يُفترض أحيانًا أن الزومبيات يفتقرون إلى الكيفيات بينما يتصرفون مع ذلك تمامًا مثل البشر العاديين. (والسؤال: «كيف تعرف أن الآخرين ليسوا زومبيات؟» هو صورة من مشكلة العقول الأخرى، وهي مشكلة سوف نتعمّق في فحصها في الفصل الخامس).

يمكن تكييف قصة زينب وفاطمة لتوضيح فكرة الزومبي. ونستطيع تغيير التجربة الفكرية من كونها تجربة فكر الطيف المقلوب إلى تجربة فكر زومبي. لذلك، تخيل أن زينب لديها النطاق الطبيعي من الكيفيات. لكن بالنسبة إلى فاطمة، بدلًا من تخيلها على أنها تملك كيفيات مقلوبة، تخيل أنها لا تمتلك أي كيفيات على الإطلاق، بينما لا تزال تتصرف مثل زينب تمامًا. ما الذي يبدو بحيث يكون فاطمة؟ لا شيء يبدو بحيث يكون فاطمة، تمامًا كما لا يوجد شيء يبدو بحيث يكون صخرة أو قطعة خشب.

من أجل ربط فكرة الزومبي بثنائية الخاصية، نحتاج إلى القيام بأكثر من مجرد تخيل أن فاطمة الزومبي تشبه زينب «شبهًا سلوكيًّا». علينا أن نتخيل أن فاطمة تشبه زينب فيما يتعلق بالخواص الفيزيائية الداخلية أيضًا. إذا استخدمنا ماسحًا للمخ وفحصنا مخ كل من زينب وفاطمة في أثناء نظرهما إلى الليمون، فلن نلاحظ أي فرق في أداء مخيهما، حتى لو، على سبيل الفرض، كان لدى زينب كيفيات خضراء عندما ترى الليمون ولا تملك فاطمة أي كيفيات على الإطلاق. زد على ذلك أن افتقار فاطمة للكيفيات لا يمنعها مطلقًا من التصرف بالطريقة التي تتصرف بها زينب. ستجيب فاطمة، مثلما تجيب زينب، عندما ترى ليمونة وتسأل عن لونها بكلمة «أخضر».

قد يكون من الصعب تخيل هذا، ولكن فيما يلي بعض الاعتبارات التي

يمكن أن تتم من خلالها أنواع معينة من معالجة المعلومات من دون وجود أي كيفيات: تأمل، على سبيل المثال، إنشاء ذكريات غير واعية والحفاظ عليها. تأمل أيضًا معالجة المعلومات التي تتم في آلة حاسبة أو في كمبيوتر محمول. يمكن تخزين المعلومات ومعالجتها في الآلات والأمخاخ الحية دون أن يؤدي ذلك إلى ظهور خبرات واعية وكيفياتها المرتبطة بها. يمكن فعل الجانب الأكبر ما يوجه السلوك الذكي دون وعي. ومن المتصور، إذن، أنه ربما يمكن فعله كله.

بطبيعة الحال، إذا كنت صاحب ميول فيزيائية، فقد تقاوم فكرة أن زينب وفاطمة يمكن أن يكون لهما البنية الداخلية والسلوك الخارجي نفسه بينما تملك إحداهما فقط كيفيات. في المقابل، إذا كنت تعتقد أن قصة زينب وفاطمة الزومبي تصف إمكانية متماسكة، فقد تجد إغراءً في نفسك نحو ثنائية الخاصية حول الكيفيات. في هذا الرأي، من الممكن أن تفتقر فاطمة للكيفيات بينما تكون من «الناحية الفيزيائية» تمامًا مثل زينب لأن الكيفيات ليست خواصَّ فيزيائية. الكيفيات نوع من الخاصية غير الفيزيائية.

مثل تجربة فكر الطيف المقلوب، غالبًا ما تجري مناقشة تجربة فكر الزومبي في فلسفة العقل فيما يتعلق بحجج الجهة المنوعة لثنائية الخاصية. إحدى الطرق التي نستطيع من خلالها توضيح مثل هذه الحجة هي كما يلي:

المقدمة 1: الزومبيات قابلة للتصور. أي إنّه من المتصور أن يكون هناك كائن يمتلك كل خواصّي الفيزيائية ولكنه يفتقر إلى الكيفيات.

المقدمة 2: إذا كان من الممكن تصوّر أن يمتلك كائن ما جميع خواصي الفيزيائية بينما يفتقر إلى كيفياتي، فمن الممكن أن يكون هناك مثل هذا الكائن.

المقدمة 3: إذا كان من الممكن أن يكون هناك كائن لديه كل خواصي الفيزيائية بينما يفتقر إلى الكيفيات، فإن الكيفيات ليست خواصَّ فيزيائية.

النتيجة: الكيفيات ليست خواصَّ فيزيائية.

دعونا ننتقل الآن لفحص خط فكري آخر مشهور لصالح ثنائية الخاصية، ألا وهو حجة المعرفة.

حجة المعرفة

مثلما هو الحال في حجج الجهة لثنائية الخواص، تؤدى تجربة الفكر دورًا مركزيًّا في المناقشات حول حجة المعرفة. الشخصية المركزية لهذه التجربة الفكرية هي شخصية أنشأها الفيلسوف فرانك جاكسون. هذه الشخصية هي ماري، وهي عالمة أعصاب مستقبلية رائعة تعرف كل ما يمكن معرفته عن الخواص الفيزيائية للعقول، وخاصة أجزاء الأمخاخ المشاركة في رؤية الألوان. علاوة على ذلك، تعرف ماري جميع الحقائق الفيزيائية ذات الصلة المتعلقة بالضوء وأسطح الأشياء التي ينعكس الضوء عليها. بقدر ما تكون الوقائع الفيزيائية الصارمة معنية، تعرف ماري كل ما يمكن معرفته حول ما ينطوي عليه الإدراك البشري للون. إنها تعرف، بتفاصيل غير عادية، ما يحدث بالضبط في مخ شخص عندما يرى أشياءَ حمراءَ. ومع ذلك، اكتسبت ماري معرفتها العلمية الواسعة في ظل ظروف غير عادية. لم تشاهد ماري الأشياء إلا باللون الأسود والأبيض وظلال الرمادي. في صورة واحدة من تجربة الفكر، كانت ماري محصورة في حجرة يجري فيها طلاء كل شيء باللون الأسود أو الأبيض أو ظل من الرمادي. تُحقن صبغات خاصة في جسمها بحيث إنها عندما تنظر إلى نفسها ترى فقط الأسود والأبيض والرمادي.

واكتسبت تعليمها حول العلوم من خلال الكتب ومقاطع الفيديو التي تكون بصورة كاملة باللون الأسود والأبيض والرمادي. في صورة أخرى من تجربة الفكر، بدلًا من أن تكون محصورة في حجرة سوداء وبيضاء، خضعت ماري لعملية جراحية، ما أدّى إلى أن تكون رؤيتها تتكون فقط من الأسود والأبيض وظلال الرمادي. تحدث الجراحة قبل أن ترى أي شيء أحمر. والتفاصيل الدقيقة لكيفية اكتساب ماري الكثير من المعرفة الفيزيائية من دون أن ترى اللون الأحمر على الإطلاق ليست بذات أهمية. والشيء المهم لتجربة الفكر أن ماري، بصفتها عالمة خارقة، تستطيع أن تمتلك معرفة بجميع الخواص الفيزيائية التي تدخل في الرؤية البشرية للألوان البشرية، بما في ذلك رؤية الأشياء الحمراء، برغم أنها لم تخضع قطّ لخبرة بصرية بأي شيء أحمر.

المرحلة التالية في تجربة الفكر هي التفكير فيما إذا كانت معرفة ماري برؤية الألوان في أثناء وجودها في الأسر الأسود والأبيض قد اكتملت. هل هناك أي شيء لا تعرفه ماري، مع عدم وجود خبرة باللون الأحمر أبدًا؟ يقول كثير من الأشخاص الذين يفكرون في هذا السؤال بطبيعة الحال هناك شيء لا تعرفه ماري: لا تعرف ماري ما يبدو أنه رؤية اللون الأحمر. يمكن استخدام هذا الزعم حول ماري في حجة ضد النزعة الفيزيائية ولصالح ثنائية الخاصية. وهذه هي حجة المعرفة التي نستطيع صياغتها على النحو التالي:

المقدمة 1: إذا كانت النزعة الفيزيائية صحيحةً، أي إذا كانت جميع الخواص خواصَّ فيزيائية، فإن ماري تعرف كل شيء يمكن معرفته عن رؤية الألوان.

المقدمة 2: لا تعرف ماري كل ما يمكن معرفته عن رؤية الألوان (لا تعرف ما يبدو أنه رؤية اللون الأحمر).

النتيجة : النزعة الفيزيائية خاطئة. ليست كل الخواص هي خواص فيزيائية. توجد خاصية غير فيزيائية واحدة على الأقل (كيفية اللون الأحمر).

تتلقى حجة المعرفة جانبًا كبيرًا من قوتها من وجهة نظر واسعة الانتشار حول كيفية معرفتنا بكيفياتنا الخاصة، أعني أنها لا يمكن معرفتها بالوصف ولكن يمكن معرفتها عن طريق الاتصال المباشر فقط. للتعرف على تمييز الوصف/الاتصال المباشر، دعونا نلقِ نظرة على بعض الأمثلة. أولًا، تأمل مثالًا للمعرفة عن طريق الوصف. تخيل محادثة تجرى بين شخصين، إيفون وهيرو. لنفترض أنه ظهر في المحادثة أن إيفون لم ترَ العلم الياباني من قبل وأنها لا تعرف ما يبدو عليه. افترض كذلك أن هيرو يعرف ما يبدو عليه العلم. هل هذا شيء يمكن أن يشرحه هيرو لإيفون؟ نعم بطبيعة الحال. يمكن أن يصف هيرو العلم لإيفون على أنه مستطيل أبيض عليه دائرة حمراء. إذا عرضنا، بعد تلقي هذا الوصف، على إيفون صورًا لكثير من الأعلام التي لم ترها من قبل، فيمكنها اختيار العلم الياباني. حصلت إيفون بما يبدو عليه العلم الياباني من الوصف الذي قدمه لها هيرو. اكتسبت إيفون معرفة بالوصف knowledge by description.

لننتقل الآن إلى مثال المعرفة بالاتصال المباشر knowledge by acquaintance. لنفترض أن لإيفون أختًا، هيلين، وأن هيلين لم ترَ العلم الياباني قط فحسب، بل لم ترَ قط مستطيلًا أبيض أو دائرة حمراء. كيف يمكن أن يكون هذا؟ هيلين كفيفة وعمياء منذ ولادتها، فهل يمكن لهيرو أن يشرح لهيلين ما يبدو عليه اللون الأحمر؟ افترض أنه حاول. هل سيسمح لها أي وصف باختيار اللون الأحمر إذا مُنِحت هدية البصر؟ يميل كثير من الناس، بما في ذلك فلاسفة العقل، إلى القول إنه لا يوجد قدر من الوصف يمكن أن ينقل ما يبدو عليه رؤية اللون الأحمر. ما يبدو عليه «لا يوصف»،

لا يمكن وصفه بالكلمات. في مقدورنا الوصول إلى معرفة ما يبدو عليه، ولكن فقط من خلال خوض التجربة بأنفسنا. وهكذا، فإننا نعرفه فقط عن طريق الاتصال المباشر. ويجب ملاحظة أن هذا الرأي، على الرغم من رواجه، ليس غير مثير للجدل تمامًا. ستظهر الطبيعة المثيرة للجدل لهذا الرأي بشكل أكثر وضوحًا بقدر ما نتعمق في حجة المعرفة ونرى الخلافات التي تظهر حولها.

هناك نوع من الشكوى التي قدمها فلاسفة العقل حول حجة المعرفة يتعلق بمقدمتها الأولى. بوسعنا وصف المقدمة الأولى على أنها تعتمد على الفكرة القائلة إنه إذا كان المرء يعرف كل المعرفة الواقعية حول مجال ما، فإنه يملك كل المعرفة التي تتعلق بهذا المجال. وإن شئت أن تضع هذه الفكرة بطريقة أخرى فقل إن كل المعرفة هي معرفة الحقائق، أو بعبارة أخرى، كل المعرفة هي معرفة-أن knowing-that. سعى بعض الفلاسفة إلى إنكار هذه المقدمة وطرحوا فكرة أن بعض المعرفة ليست معرفة بالحقائق، وعلاوة على ذلك، هذا هو النوع من المعرفة التي تفتقر إليها ماري في أثناء سجنها. ولكن أي نوع من المعرفة قد تفتقر إليه ماري إلى جانب المعرفة الواقعية؟ هناك اقتراح بأن ماري تفتقر إلى المعرفة الإجرائية أو معرفة-كيف knowledge-how. في غياب معرفة-كيف، يفتقر المرء إلى المعرفة التي تجعله قادرًا على القيام بشيء ما. لكن ما الذي لا تستطيع ماري أن تفعله؟ ربما لم تكن قادرة على التعرف على اللون الأحمر أو تخيله.

وهناك اقتراح آخر على هذا المنوال يتعلق بمفهوم المعرفة عن طريق الاتصال المباشر الذي يُزعم أنه يختلف عن معرفة الحقائق. إذا كنت تعرف بعض الحقائق عن باراك أوباما، لكنك لم تقابله شخصيًا من قبل، فربما نقول: «إنك تعرف عنه، لكنك لا تعرفه». إذا كانت المعرفة بالاتصال المباشر هي صورة متميزة حقًا من المعرفة، فمن الممكن منطقيًا معرفة

جميع الحقائق حول الشخص دون «معرفة» ذلك الشخص بمعنى الاتصال المباشر للمصطلح. ربما ينطبق نوع مماثل على معرفة الكيفيات.

جانب من هدف رد معرفة-كيف بالإضافة إلى رد الاتصال المباشر على حجة المعرفة هو إظهار كيف يمكن لماري أن تكون جاهلة بما يبدو عليه رؤية اللون الأحمر من دون تكذيب النزعة الفيزيائية. تستهدف هذه الردود المقدمة الأولى لحجة المعرفة.

وهناك نوع آخر من الرد يستهدف المقدمة الثانية للحجة وينكر أن ماري المسجونة جاهلة بأي معنًى مثيرٍ للاهتمام. وفقًا للفلاسفة الذين انجذبوا إلى هذا الرد الثاني، فإن معرفة ماري في علم الأعصاب تكفيها لمعرفة ما يشبه أن تكون لديها خبرات باللون الأحمر برغم أنها لم تخضع بعد لتلك الخبرات، وقد يكون من الصعب علينا تخيُّل هذا، ولكن هذه الصعوبة ربما تكون ببساطة بسبب عدم فهمنا علمَ الأعصاب ذا الصلة. قد يكون علم الأعصاب المكتمل بعيدًا جدًّا في مستقبلنا، وخيالنا الفقير حول كيفية تفسيره للخبرة الواعية يمكن مقارنته بإغريقي قديم يحاول تخيل ما كان يقصده أينشتين بقوله إن $E=mc^2$ (الطاقة = الكتلة في مربع سرعة الضوء).

حجة الفجوة التفسيرية

لقد واجهنا بالفعل حجج الفجوة التفسيرية فيما يتعلق بثنائية الجوهر. هناك اختلاف قليل جدًّا في تطبيق حجج الفجوة التفسيرية على ثنائية الخاصية. ومع ذلك، قد يكون من الخير أن نقول شيئًا مزيدًا عن الخواص والتفسير. تأمل المثال التالي للتفسير العلمي: تلقى كثير من قراء هذا الكتاب دروسًا في الكيمياء، ربما في مستوى المدرسة الثانوية، وهم على ألفة بالتفسير العلمي النموذجي لسبب زيادة تسخين الغاز من الضغط الذي يمارسه على جوانب وعاء. يذهب التفسير إلى شيء من هذا القبيل: عينة

الغازهي مجرد مجموعة من الجزيئات التي تتحرك هنا وهناك. حرارة العينة هي متوسط الطاقة الحركية لتلك الجزيئات المتحركة. والضغط الذي يمارسه الغاز على جوانب الوعاء هو النقل التراكمي لكمية التحرك من الجسيمات المتحركة إلى جوانب الوعاء. رفع درجة حرارة الغاز يعادل زيادة متوسط الطاقة الحركية للجزيئات، ما يؤدّي بدوره إلى اصطدام الجزيئات بجوانب الوعاء، لأن الجزيئات تتحرك بشكل أسرع.

ونستطيع تقسيم هذا التفسير إلى ثلاثة مكونات: (1) الظاهرة المستهدفة، و(2) النظرية المفسرة، و (3) مطابقة العناصر من المستهدفة مع العناصر في النظرية بطريقة تسد فجوة تفسيرية.

أولًا، هناك الظاهرة المستهدفة، الشيء الذي يحتاج إلى تفسير. في هذه الحالة، الظاهرة المستهدفة هي حقيقة أن زيادة درجة حرارة الغاز تزيد من ضغطه. يمكننا وصف هذا في حدود الخواص الرئيسة والعلاقات بينها. إحدى خواص الغاز هي درجة حرارته، والأخرى هي ضغطه، وجزء مما نريد تفسيره هو لماذا يؤدي زيادة إحداهما إلى زيادة الأخرى.

ثانيًا، هناك النظرية المفسرة. ويجري توضيحها في حدود الطاقة الحركية للجزيئات، والتي تتضمن أيضًا الخواص. في هذه الحالة، هناك خاصية لمجموعة الجزيئات التي لها متوسط طاقة حركية معينة. وهناك أيضًا خاصية منح قدر معين من كمية التحرك إلى جوانب الوعاء.

ثالثًا، هناك سد الفجوة التفسيرية. في التفسير، تجري مطابقة خواص الظاهرة المستهدفة بخواص في النظرية المفسرة. على سبيل المثال، تجري مطابقة درجة الحرارة بمتوسط الطاقة الحركية الجزيئية. أخيرًا، بمجرد أن نرى كيف تتوافق جميع الأجزاء معًا، يصبح التفسير معقولًا. نرى لماذا تؤدي زيادة الحرارة إلى مزيد من الضغط (بدلًا من ضغط أقل أو عدم تغيير الضغط). ومِن ثَمَّ ، يجري سد الفجوة بين الظاهرة المستهدفة والنظرية.

الآن دعونا نتخيل تفسيرًا محتملًا للكيفيات في حدود الخواص الفيزيائية مثل الخواص الفيزيائية للأمخاخ والخلايا العصبية التي تتكون منها الأمخاخ. مثال على الظاهرة المستهدفة قد يكون تفسير سبب امتلاكي للكيفية الحمراء عندما أنظر إلى طماطم ناضجة. الخاصية الرئيسة في الظاهرة المستهدفة هي اللون الأحمر. ما يجب تفسيره هو لماذا لديّ هذه الكيفية بدلًا من كيفية أخضر، مثلًا، أو لا توجد كيفية على الإطلاق. لماذا أنا لست طيفًا مقلوبًا أو زومبيًا؟

نستطيع تخيل تفسير فيزيائي مقترح للظاهرة المستهدفة. قد نتخيل أن جوهر مثل هذا التفسير سيكون على غرار الخطوط التالية: عندما يثير الضوء ذو الطول الموجي كذا وكذا الخلايا العصبية كيت وكيت في العين، فإن هذا يؤدي إلى أنماط كذا وكذا من النشاط في المنطقة الفارغة من القشرة المخية. باختصار يمكننا القول إن التفسير هو أن امتلاك كيفية حمراء يعني تنشيط الليف- Z في مخ المرء.

إذن، ها هي مطابقة مقترحة: امتلاك كيفية حمراء هو مجرد امتلاك تنشيط الليف-Z. هل هذا يفسر الظاهرة المستهدفة؟ هل هذا يسد الفجوة؟ لقد شعر كثير من فلاسفة العقل أن مثل هذا التفسير يجب أن يكون دائمًا مقصرًا عن بلوغ الهدف. سيقولون إننا سنترك دائمًا من دون إجابة لماذا يجب أن يتماشى تنشيط الليف -Z مع وجود كيفية أحمر بدلًا من كيفية خضراء أو عدم كيفية على الإطلاق. يبدو أن الأنواع المختلفة من الخواص التي يمكن أن يمتلكها الليف- Z أو أي شيء فيزيائي، الخواص التي لها علاقة بالكتلة، وكمية التحرك، والشحنة الكهربائية، وما إلى ذلك، لا تكفي أبدًا لتفسير سبب ظهور اللون الأحمر على هذا النحو وليس بطريقة أخرى (أو بغير طريقة على الإطلاق). يبدو، إذن، أنه ستكون هناك دائمًا فجوة تفسيرية بين الخواص الفيزيائية والكيفيات.

إحدى الطرق التي نستطيع بها تلخيص الصورة العامة لحجة ثنائية الخاصية بناءً على الفجوة التفسيرية هي كما يلي.

المقدمة 1: إذا كانت الكيفيات مطابقة لأية خواص فيزيائية، فيمكن أن تكون هناك نظرية علمية تفسّر الكيفيات فحسب في حدود الخواص الفيزيائية.

المقدمة 2: لا يمكن أبدًا أن تكون هناك نظرية علمية تفسر الكيفيات فحسب في حدود الخواص الفيزيائية.

النتيجة: الكيفيات ليست متطابقة مع أي خواص فيزيائية - إنها نوع من خاصية غير فيزيائية.

دعنا ننتقل إلى تجربة فكر لجعل المقدمة الثانية تبدو معقولة. هنا يمكننا إدخال تعديل في تجربة ليبنتز الفكرية. تخيل أنك منكمش وتستكشف مخًا. لا شيء ستلاحظه يكفي لتفسير الكيفيات. حتى لو كنت عالمًا موهوبًا ولديك ذاكرة مذهلة وقوى للملاحظة، فلن يساعدك ذلك على تفسير الكيفيات. سيساعدك على التنبؤ بأنشطة الحوادث العصبية المختلفة التي تلاحظها، والحوادث الكهروكيميائية المختلفة التي تشكل الأنشطة الرئيسة للخلايا العصبية التي يتكون منها مخ الإنسان. ومع ذلك، ستكون غير واضح تمامًا بشأن «لماذا» يحدث أيٌّ من هذا الوعي، و«كيف» يحدث ذلك. سوف تكون عاجزًا عن تفسير الكيفيات لأنك ستكون عاجزًا عن الإجابة عن أسئلة «لماذا» و«كيف» ذات الصلة.

هل تؤدي ثنائية الخاصية إلى مذهب الظاهرة الثانوية؟

أحد أنواع القلق الذي أثاره الفلاسفة ضد ثنائية الخاصية هو أنها فيما يبدو تؤدي إلى ظهور شكل غير مقبول من مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism. باختصار، مذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات

هو وجهة النظر القائلة إن الكيفيات لا تُعد من بين الخواص الفعالة سببيًا للأشخاص (أو أي شيء آخر). باختصار، يعتقد أنصار مذهب الظاهرة الثانوية أن الكيفيات لا تفعل أي شيء. هذا القلق حول ثنائية الخاصية هو أشبه شيء بالقلق حول ثنائية الجوهر التي ناقشناها في الفصل السابق: مشكلة التفاعل. لدينا كثير مما سنقوله عن مثل هذه المشكلات في الفصل التاسع، لذلك سنكون موجزين نسبيًا هنا.

لكي نفهم مذهب الظاهرة الثانوية بشكل أكبر، من الخير أن نفحص التمييز بين الخواص التي تكون فعالة سببيًا والخواص غير الفعالة. لنفترض أنك رميتَ كرة بيسبول على نافذة وتحطَّمت النافذة. ما هي خواص كرة البيسبول المسؤولة بشكل مباشر عن كسر النافذة؟ لكرة البيسبول خواص كثيرة: لها كتلة معينة، وشكل معين، ولون معين. ومن خواصها الأخرى أن يكون قد وقع عليها لاعب بيسبول مشهور. ما الخواص المهمة في تفسير أن كرة البيسبول تسببت في كسر النافذة؟ ربما تكون الكتلة مهمة. إذا كانت الكرة خفيفة مثل الريش، فمن غير المرجح أن ترميها بقوة كافية لتحطيم النافذة. هل يهم أن لاعب بيسبول مشهور وقع عليها؟ الجواب على الأرجح: لا. كانت الكرة ستحدث القدر نفسه من الضرر إذا لم يكن اللاعب مشهورًا أو لم يوقعها. وبالمثل، فإن لون كرة البيسبول ليس ذا صلة. تستطيع أن تلونها باللون الوردي الفاتح ومن غير المرجح أن يجعلها آمنة للرمي مباشرة على النوافذ الزجاجية.

ما أوضحناه للتو في حدود كرة البيسبول هو تمييز بين الخواص التي تكون فعالة سببيًا والخواص غير الفعالة سببيًا (فيما يتعلق بكسر الزجاج). كسر كرة البيسبول الزجاج بحكم كونها كتلة معينة والسير بسرعة معينة في اتجاه معيّن. لم تكسر كرة البيسبول الزجاج لأنها كانت بلونٍ معينٍ أو وقع عليها لاعب معيّن.

ونستطيع استخدام فكرة الخواص الفعالة سببيًّا لفهم الجدل حول مذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات. ما هو مذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات؟ إنه وجهة النظر القائلة إن الكيفيات ليست خواصَّ فعالةً سببيًّا. على سبيل المثال، الكيفية المؤلمة المصاحبة لصدم إصبع قدمك ليست سبب البكاء أو اللعن. ما يسبب هذه السلوكيات هو نبضات عصبية معينة تؤدي إلى العضلات ذات الصلة، والخواص الفعّالة سببيًّا هي خواص فيزيائية مثل كتلة الجسيمات وشحنتها التي تتكون منها تلك الأعصاب وإشاراتها الكهروكيميائية. إن الكيفية المؤلمة -التألم الشديد بالخبرة المؤلمة- لا علاقة له بالتسبب في سلوكياتك المختلفة.

كيف تؤدي ثنائية الخاصية إلى مذهب الظاهرة الثانوية؟ الفكرة الأساسية هنا أن التفسيرات العلمية للأحداث المختلفة يمكن أن تقدم تفسيرات فيزيائية كاملة، تفسيرات تذكر فقط الخواص الفيزيائية. لا يوجد عمل سببي يجب القيام به، إذن، لأيِّ خواص غير فيزيائية. إذا كانت الكيفيات غير فيزيائية، فلا يمكن أن تساعد على إحداث أي شيء فيزيائي.

إحدى الطرق التي نستطيع من خلالها توضيح كيف تؤدي ثنائية الخاصية إلى مذهب الظاهرة الثانوية تكون في حدود الزومبيات. إذا كان من الممكن للمخلوق أن يكون مثلك تمامًا من الناحية الفيزيائية وأن يتصرف مثلك تمامًا في الاستجابة للمثيرات الفيزيائية من دون أي نوع من الكيفيات، فلن تكون أي كيفية من كيفياتك مسؤولة سببيًّا عن استجاباتك للمثيرات الفيزيائية. نظرًا لأن توأمك الزومبي يستجيب بالطريقة نفسها، فمن الطبيعي أن نفترض أنه مهما كانت الخواص الفعالة سببيًّا، فهي تلك التي تشاركها مع توأمك الزومبي. لكن، على سبيل الفرض، هذا يترك فقط الخواص الفيزيائية، لأن هذه هي الأنواع الوحيدة من الخواص التي تشاركها مع توأمك الزومبي.

بدت فكرة أن الكيفيات ظاهرة ثانوية لكثير من الفلاسفة متناقضة للغاية مع الحس المشترك. في رأي كثير من الفلاسفة، يبدو أنه مخالف للحس المشترك التمسك بأن التجهم أو السب عندما تصدم إصبع قدمك لا يتسبب عن طريق كيفية الألم، التألم بخبرة الألم. وهكذا يجد هؤلاء الفلاسفة أن ثنائية الخاصية تتعارض مع الحس المشترك. ويؤدي مذهب الظاهرة الثانوية أيضًا إلى مشكلة أخرى، مشكلة تتعلق بالمعرفة.

كيف تعرف أنك لست زومبيًا؟

هناك شكوى أخرى أثارها بعض الفلاسفة ضد ثنائية الخاصية هي أنه فيما يبدو تجعل جوانب معينة من معرفتنا الذاتية إشكالية بشكل خاص. بطبيعة الحال، هناك كل أنواع المشكلات المتعلقة بمعرفة العقول. خذ مثلًا هذا السؤال: كيف تعرف أن الآخرين ليسوا زومبيات؟ هذا السؤال هو صورة من مشكلة العقول الأخرى، وهي مشكلة سنركز عليها بعض الشيء في الفصل الخامس. لكن تأمل سؤالًا ذا صلة، وهو سؤال يخصك: هل تعرف أنك لست زومبيًا؟

إحدى النتائج المقلقة للغاية لثنائية الخاصية حول الكيفيات، على الأقل وفقًا لبعض الفلاسفة (خاصة الفيلسوف دانيال دينيت في كتابه، الوعي مفسرًا، 1991)، هي أنه لا يبدو من المستحيل فقط معرفة ما إذا كان أي شخص آخر ليس زومبيًا، وإنما لا تستطيع حتى التأكد من نفسك أنك لست زومبيًا. وتقدير هذه النقطة سيتطلب عدة خطوات. لقد رأينا بالفعل الخطوة الأولى، وهي فكرة أن ثنائية الخاصية حول الكيفيات تؤدي إلى شكوك حول ما إذا كان الآخرون زومبيات أم لا، ما داموا سيتصرفون بالطرق نفسها بغض النظر عما إذا كان لديهم كيفيات أم لا.

والخطوة التالية هي تقدير أن هؤلاء الثنائيين، من خلال كونهم أصحاب

ثنائية الخاصية حول الكيفيّات فقط، يفسحون المجال أمام إمكانية أن يكون للزومبي الكثير من الجوانب الأخرى من الخاصية العقلية، مثل الفكر والحكم والاعتقاد. علاوة على ذلك، هناك كثير من الأسباب الإيجابية للتفكير في أن مثل هذه الجوانب فيزيائية تمامًا، ومِن ثَمَّ يمكن أن يمتلكها زومبي يفتقر إلى كيفيات غير فيزيائية. وأحد هذه الأسباب هو أنه يمكن للمرء أن يكون لديه مثل هذه الحالات العقلية من دون أن يكون واعيًا في ذلك الوقت. تأمل معرفتك بأي لون عادة ما تكون الطماطم الناضجة. قبل التفكير في هذا السؤال الآن، ربما لم تكن تفكر بوعيٍ حول الطماطم أو تشكل بوعيٍ صورًا عقلية عن الطماطم. ومع ذلك، جرى تخزين المعلومات المطلوبة للإجابة عن السؤال، بوصفها حالة غير واعية، في ذاكرتك. وبالإضافة إلى ذلك، من السهل نسبيًّا رؤية تخزين المعلومات في الذاكرة بوصفه شيئًا يمكن أن يقوم به نظام فيزيائي بحت. ومعالجة المعلومات وتخزينها من المهام الأساسية التي تؤديها أجهزة الكمبيوتر، وليس هناك شك في أن أجهزة الكمبيوتر هي أنظمة فيزيائية بالكامل. (وسوف نقول قدرًا كبيرًا عن ملاءمة أجهزة الكمبيوتر لفهم العقل البشري عندما نصل إلى الفصل السابع).

الآن نحن في وضع يسمح لنا بتقدير فكرة أنه إذا كانت الكيفيات غير فيزيائية ومتميزة عن الحالات العقلية مثل الأحكام والاعتقادات والأفكار، فلا يمكنني معرفة أنني لست زومبيًّا. الآن، وأنا أكتب هذا، أنظر إلى شاشة جهاز الكمبيوتر الخاص بي. يبدو لي أن لدي إدراكًا واعيًا بلون الشاشة. وأحكم بأنني أستمتع بكيفية بصرية في الوقت الحالي. ومع ذلك، نظرًا لأن الأحكام فيزيائية ومنفصلة عن الكيفيات، فمن الممكن أن يكون لديك الحكم نفسه من دون أن يكون لديك أي كيفيات على الإطلاق. هناك طريقة أخرى لوضع النقطة الحاسمة وهي كالتالي: أنا أحكم بأني لست زومبيًّا، ولكن ربما تكون الحالة الواقعة أنني زومبي. كل أفكاري وأحكامي على العكس قد تكون

خاطئة جدًا. وإذا كان من الممكن أن تكون خاطئة، إذن لا أستطيع معرفة أنها صحيحة. لذلك، إذا كانت الافتراضات التي وضعناها أعلاه صحيحة، فلا يمكنني معرفة ما إذا كنت زومبيًا أم لا. ومع ذلك، فإن القضية القائلة إنني لا أستطيع أن أعرف عن نفسي ما إذا كنت زومبيًا هي أمر محال. وإذا أدت ثنائية الخاصية وما يصاحبها من مذهب الظاهرة الثانوية إلى ذلك، فهما إذن من الأمور المحالة. أو هكذا جادل بعض الفلاسفة.

خاتمة

ثنائية الخاصية أكثر رواجًا من ثنائية الجوهر في فلسفة العقل المعاصرة. وتدور معظم المناقشات لثنائية الخاصية حول الوعي والكيفيات، وهي جوانب من العقل يصعب فهمها بشكل خاص. ويتمثل جانب مما يؤيد رواج ثنائية الخاصية في تجارب الفكر الحية والخيالية المتعلقة بالزومبيات، والأطياف المقلوبة، وعلماء المخ المستقبليين. وبرغم رواج ثنائية الخاصية وحيويتها، فإن كثيرًا من فلاسفة العقل، إن لم يكن معظمهم، يقاومون الثنائية في كل صورها.

مراجع معلق عليها

Alter, Torin (2002) «Knowledge Argument,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/ka.html, accessed February 5, 2013.

نظرة عامة سهلة المنال عن تجربة فكر ماري عند جاكسون، وحجة المعرفة القائمة عليها، والردود المنوعة على الحجة.

Byrne, Alex (2010) «Inverted Qualia,» in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*,

full text available at http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/qualia-inverted/, accessedFebruary 5, 2013.

نظرة عامة شاملة للغاية على القضايا المحيطة بتجربة فكر الكيفيات المقلوبة. تحتوي على كثير من الصور الرائعة لما قد تبدو عليه انقلابات اللون المختلفة.

Chalmers, D. (2003) «Consciousness and its Place in Nature,» in S. Stich and F. Warfield, (eds.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell), full text available at http://consc.net/papers/nature.html, accessed February 5, 2013.

نظرة عامة على القضايا الرئيسة المتعلقة بتطبيع الكيفيات، من أحد أبرز النقاد المعاصرين للنزعة الفيزيائية. تحتوي على إطار عمل جيد لفهم القواسم المشتركة بين الحجج اللافيزيائية الأساسية: حجة المعرفة، وحجة الفجوة التفسيرية، وحجة الجهة.

Dennett, Daniel (1991) *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown).

بقدر ما هو ثري ورائع ومثير للجدل، فهو مصدر لكثير من الاستبصارات والحجج الممتازة، بما في ذلك حجة «زيمبو» عند دينيت.

Jackson, Frank (1982) «Epiphenomenal Qualia,» *Philosophical Quarterly*, 32(127), 127–136.

المصدر الكلاسيكي لحجة المعرفة وتجربة الفكر ماري عند جاكسون. يحتوي أيضًا على تجربة فكر قليلة التقدير حول فريد، الذي يرى ألوانًا أكثر من البشر العاديين.

Levine, Joe (1983) «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap,» *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.

المصدر الكلاسيكي لحجة الفجوة التفسيرية عند ليفين.

Nagel, Thomas (1974) «What's Is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, 83,435–450.

تضع هذه المقالة المؤثرة كأشد ما يكون التأثير برنامج العمل لجانب كبير من المناقشة اللاحقة حول ما إذا كان الوعي والكيفيات أشياء فيزيائية. يعد خط فكر ناجل بمثابة مقدمة لحجة المعرفة عند جاكسون.

Polger, Tom (2002) «Zombies,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/ progetti/kant/field/ zombies.htm, accessed February 5, 2013.

رؤية عامة سهلة المنال للمغزى الفلسفي للزومبيات.

Robinson, William (2002) «Qualia Realism,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/progetti/ kant/field/qr.htm, accessed February 5, 2013.

رؤية عامة سهلة المنال عن الكيفيات يقدمها أحد الأنصار البارزين لثنائية الخاصية.

4

المثالية والأنا وحدية ومذهب شمول النفس

ها هو شيء قد يبدو جنونيًا، ولكن كثيرًا من الفلاسفة يأخذونه مع ذلك مأخذ الجد: لا يمتلك البشر والحيوانات الأخرى عقولًا فحسب، وإنما تمتلك النباتات والبكتيريا عقولًا أيضًا. علاوة على ذلك، حتى ما يسمى بالأشياء غير الحية مثل حبيبات الرمل وقطرات الماء وحتى الذرات الفردية لكل منها عقله الخاص. ربما يكون عقل حبة الرمل أبسط من عقل الإنسان، لكنه مع ذلك عقل. كل شيء له عقله الخاص. هذا هو مذهب شمول النفس panpsychism.

وإليك فكرة أخرى مجنونة كانت موضوعًا لكثير من المناقشات الفلسفية الجادة: افترض أن الشيء الوحيد الموجود بالفعل هو عقلك. ولنفترض أنه لا توجد أشياء أخرى في الوجود، ولا يوجد أشخاص آخرون ولا عقول أخرى - ولا توجد أشياء مادية مثل الصخور والأشجار. كل شيء تعده واقعيًا هو في الحقيقة مجرد فكرة في عقلك، وخبرتك بهذا الواقع المزعوم لا تختلف عن حلم طويل جدًا وواقعي. وهذا هو مذهب الأنا وحدية solipsism.

يتفق صاحب الأنا وحدية وصاحب شمول النفس على أن كل شيء له عقل. ويختلفان حول ما إذا كان هناك أكثر من عقل واحد. وفقًا للأنا وحدية، هناك عقل واحد فقط.

الأنا وحدية هى صورة من وجهة نظر أكثر عمومية يمكن أن نسميها المثالية idealism. وفقًا للمثالية، كل شيء إما عقل أو شيء يعتمد على العقل. تتمسك صور الأنا وحدية من المثالية بأنه لا يوجد سوى عقل واحد. أما صور اللا أنا وحدية من المثالية فتتمسك بوجود عقول متعددة.

لا يتعيّن على أنصار شمول النفس الاعتقاد بالمثالية. يقول المثاليون إن كل شيء إما أن يكون عقلًا أو شيئًا يعتمد على العقل. ويقول أنصار شمول النفس بدلًا من ذلك إن كل شيء له عقل. ومذهب شمول النفس المحدد بهذه الطريقة يُفسح المجال أمام ما إذا كانت هناك خصائص فيزيائية غير عقلية للأشياء التي لها عقول. ولذلك، بالإضافة إلى امتلاك عقل بخواصه العقلية المختلفة، ربما يكون للصخرة أيضًا جوانب غير عقلية. ربما، كما يقول صاحب شمول النفس، تكون كتلة الصخرة أو شكلها خاصية مستقلة تمامًا عن العقل. وسوف يختلف المثالي مع وجهة النظر هذه. وفقًا للمثالي، حتى كتلة الصخرة وشكلها يجب أن تعتمد على عقل شخص أو آخر.

الأنا وحدية: هل أكون وحدي؟

حاول أن تتخيل أنك الشيء الوحيد الموجود في الكون كله. يوجد شيء واحد بالضبط، وهو أنت. ربما يبدو هذا مستحيلًا. وبرغم كل شيء، أنت كائن حي. على هذا النحو، أنت تحتاج إلى أشياءَ كثيرة لوجودك: هواء للتنفس، وماء للشرب، وطعام للأكل. ولذلك، لا يمكن أن توجد أنت وحدك، بل يجب أن توجد هذه الأشياء الأخرى بالإضافة إليك. زد على ذلك أن جسمك يتكون من أجزاء، كل منها شيء. إذا كنت موجودًا، فكذلك توجد يداك وقدماك وقلبك ومعدتك، وَهَلُمَّ جَرًّا. وهكذا تبدو الفكرة القائلة إنك الشيء الوحيد في الوجود فكرة مستحيلة. إذا كنت موجودًا، إذن بطريقة أو بأخرى، توجد أشياء كثيرة.

لاحظ مع ذلك أن هذه الملاحظات حول احتياجك للهواء والماء والطعام، وعن امتلاكك لليدين والمعدة، كلها مرتبطة بفكرة أن لديك جسمًا فيزيائيًا. لكن تخيل بدلًا من ذلك أن هذا غير صحيح. تخيل أنه ليس لديك جسم فيزيائي. بطبيعة الحال، يبدو أن لديك جسمًا، وأن هذا الجسم موجود في عالم مليء بكثير من الأشياء الفيزيائية الأخرى. لكن ربما تكون هذه المظاهر مجرد أوهام. ربما تكون مجرد فكرة أو تصور في عقلك.

هل هذا شيء في مقدورك أن تتخيله؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن ما تتخيله هو أن الأنا وحدية صحيحة. قد يصدمك هذا المذهب بوصفه نظرية فلسفية غريبة جدًا. وربما حتى يصدمك بوصفه مزعجًا أو محبطًا. إذا كانت الأنا وحدية صحيحةً، فأنت وحدك حقًا، وجميع أصدقائك المزعومين يشبهون أصدقاء أو شخصيات خيالية في المنام. أنت الشخص الوحيد الحقيقي حقًا.

ربما لم يعتقد أي من كبار فلاسفة في التاريخ صراحةً بالأنا وحدية. والسبب في مناقشة الأنا وحدية هو أن الكثيرين كانوا قلقين من أن الأنا وحدية تكون ضمنية في وجهات نظر مختلفة اعتنقها بعض الفلاسفة صراحةً. يصبح نقدًا لوجهة نظر ما إذا كانت تؤدي إلى الأنا وحدية.

هناك مجموعة من وجهات النظر المرتبطة بالفيلسوف ديكارت، التي تبدو أنا وحدية على نحو ضمني. وجهة النظر الرئيسة في هذه المجموعة هي الرأي القائل إن الشيء الوحيد الذي يمكن معرفته على وجه اليقين هو عقل الفرد. إن وجود أي شيء آخر عرضة للشك ومِن ثَمَّ لا يكون معروفًا بيقين.

تجدر الإشارة إلى أن ديكارت ليس أنا وحديًا صريحًا. يجادل بأنه لديه بالفعل معرفة بجميع أنواع الأشياء الموجودة في العالم الخارجي. ومع ذلك، فإن حجة ديكارت حول معرفة العالَم الخارجي تعتمد على اللجوء إلى الله الذي وجده كثير من الفلاسفة أمرًا ليس مقنعًا. يجادل ديكارت بأنه بما أن

الله موجود، وخلق ديكارت، وهو إله خير، فإن ديكارت يمكن أن يثق بأن الله لن يسمح بأن ينخدع ديكارت بمجموعة من المعتقدات الخاطئة بشكل كبير. ولجوء ديكارت إلى الله يعد دائريًّا إلى حد كبير. يثق ديكارت بأسبابه للاعتقاد بأن الله موجود على أساس أن الله أعطى ديكارت قدرة مفكرة جديرة بالثقة إلى حد كبير. إذا لم نسمح لديكارت وأتباعه باللجوء إلى الله أو أي شيء آخر يمكن أن يؤدي دورًا مشابهًا في ضمان مصداقية الاعتقادات حول العالم الخارجي، فيبدو أن الديكارتي يقود في اتجاه نوع من الأنا وحدية.

حتى الآن كنا نصف الأنا وحدية على أنها شيء قد يكون ضمنيًّا في وجهة نظر فلسفية أو أكثر. ومع ذلك، سيكون من المفيد فحص الشكل الذي قد يبدو عليه تقديم حجة صريحة للأنا وحدية. وإليك مثال واحد:

المقدمة 1: الأشياء الوحيدة الموجودة هي الأشياء التي يعرف وجودها بيقين.

المقدمة 2: الشيء الوحيد المعروف وجوده بيقين هو عقلي.

النتيجة: الشيء الوحيد الذي يوجد هو عقلي.

لاحظ أن المقدمة الثانية هي فكرة طرحناها في مناقشة ديكارت. ولاحظ أيضًا أن مثل هذه المقدمة ليست وحدها القادرة على إثبات الأنا وحدية. إنها، في حد ذاتها، تقوض فقط معرفة العالم الخارجي لعقلي. ومن المحتمل أن يوجد مثل هذا العالم على أيِّ حال، بغض النظر عما إذا كنت أعرف ذلك. لقد صمِّمت المقدمة الأولى لمنع هذا الاحتمال.

وإليك حجة أخرى محتملة للأنا وحدية. محور هذه الحجة هو الاستعانة بشيء يعرف باسم نصل أوكام Occam's razor، الذي يجري التعبير عنه غالبًا بفكرة أن الفروض البسيطة من المرجح أن تكون صحيحة أكثر من الفروض المعقدة. في أحد التفسيرات لنصل أوكام، تعد الأنا وحدية

فرضًا بسيطًا لأنها تفترض الوجود لشيء واحد فقط، وهو أنا. كيف يمكن أن نوضح هذا الخط الفكري بوصفه حجة صريحة للأنا وحدية؟ إحدى الطرق التي يجب اتباعها هي الحجة التالية، التي تحتوي إحدى مقدماتها على عبارة قوية جدًّا لنصل أوكام:

المقدمة 1: الفرض الأبسط في أي مجموعة من الفروض المتنافسة مضمون أن يكون صحيحًا، والفروض المنافسة له مضمون أن تكون خاطئة.
المقدمة 2: الأنا وحدية هي الفرض الأبسط.
النتيجة: الأنا وحدية صحيحة. الشيء الوحيد الذي يوجد هو أنا.

ربما تكون هذه الحجة بسيطة للغاية لإقناع أي شخص. ومع ذلك، فإنها تساعد في توضيح التحدي المتمثل في الانتقال مباشرة من البساطة إلى الأنا وحدية. أولًا، لاحظ أن المقدمة 1 قوية جدًّا بحيث لا يمكن أخذها مأخذ الجد. لا توجد صورة من نصل أوكام موضوعة في حدود الضمان (على عكس مجرد زيادة الاحتمال) تستحق أن تؤخذ مأخذ الجد. ثانيًا، يمكن طرح أسئلة حول المقدمة الثانية. هل الأنا وحدية هي بالفعل الفرض الأبسط؟ ماذا عن الفرض الذي يمكن أن نسميه نوعًا من العدمية، الفرض القائل إنه لا يوجد شيء على الإطلاق؟ ربما يمكن استبعاد العدمية على مجموعة الأسس التي نربطها مع ديكارت: أعلم أنني موجود على الأقل، لأنني لا أستطيع أن أشك في أنني أفكر، وما إلى ذلك. لكن هذه النقطة تساعد على توضيح كيف يجب إضافة المزيد من المقدمات إلى الحجة التي تأمل في إثبات الأنا وحدية عن طريق اللجوء إلى البساطة.

لكي تثبت خطأ الأنا وحدية، ستحتاج إلى برهان على أن شيئًا واحدًا على الأقل يوجد بالإضافة إلى عقلك. ونوع الشيء الذي ربما يوجد بالإضافة

إلى عقلك هو عقل شخص أو أكثر. نوع آخر من الأشياء التي قد توجد بجانب عقلك هو الأشياء الفيزيائية المنوعة التي يبدو أن الإدراك الحسي يكشف عنها في كل مكان من حولنا. والسؤال عما إذا كانت حواسّنا تعطينا معرفة بعناصر فيزيائية في عالَمٍ خارجيٍّ عن عقولنا هو موضوع كبير آخر في الفلسفة، كبير جدًّا بحيث يُنظر إليه على نطاق واسع بوصفه منفصلًا عن فلسفة العقل (ويجرى التفكير فيه بصورة ملائمة إلى حد كبير بوصفه ينتمي إلى الفرع الفلسفي المعروف باسم نظرية المعرفة)، ولذلك فإن الملاحظات هنا ستهتم إلى حد كبير بعلاقة هذا الموضوع بفلسفة العقل.

تركز إحدى الحجج ضد الأنا وحدية على جوانب معينة من خبرتي وتجادل بأن التفسير الوحيد الممكن لهذه الجوانب هو إذا كانت ناجمة عن شيء خارجي بالنسبة لي. يركز أحد الأمثلة لهذا الخط الفكري على أنماط معينة من الانتظام في الخبرة. على سبيل المثال، أختبر بشكل متكرر ومنتظم ليلًا يعقب النهار، وتتدحرج الأشياء على التلال بدلًا من صعودها، وتؤدي الأشياء الساخنة إلى الآلام عندما تضغط على بشرتي. ما هو أفضل تفسير لهذا الانتظام في خبرتي؟ وفقًا لهذا الخط من التفكير، فإن الخبرات نفسها لا تستطيع تفسيره، لأن التفسير الناتج يكون دائريًّا في النهاية. وما نحتاج إلى تفسيره هو لماذا تكون خبرتي على ما هي عليه وليس بطريقة أخرى. إن الاستعانة بشيء ما في الخبرة لن يقدم تفسيرًا للخبرة.

وهناك حجة أخرى على هذا المنوال تلجأ إلى أنماط من الخبرة غالبًا ما تتعارض مع إرادتي. في كثير من الأحيان، تكون خبراتي غير سارة للغاية على الرغم من بذل قصارى جهدي. إذا كان ما أختبره في عقلي تمامًا كما هو الحال في أحلام اليقظة، فلماذا لا يمكنني استحضار سلسلة من الخبرات الممتعة تمامًا، أو على الأقل ليست غير سارة هكذا؟ إحدى مقدمات هذه الحجة هي القضية القائلة إذا كان هناك شيء ما في عقلي بالكامل، فيجب

أن يكون تحت سيطرة إرادتي بالكامل. وتقول مقدمة أخرى إن بعض الأشياء لا تخضع تمامًا لسيطرة إرادتي. والنتيجة هي أن شيئًا واحدًا على الأقل يوجد خارج عقلي.

والشيء الذي يجب ملاحظته حول هذه الأنواع من الحجج هو أنها ربما تعمل فقط على إثبات وجود شيء خارجي لعقولنا من دون تحديد ما إذا كانت تلك الأشياء الخارجية فيزيائية، أو عقلية، أو شيئًا آخر تمامًا. على سبيل المثال، ربما يكون المثالي جورج باركلي على صواب وتوجد عقول متعددة ولكن الأشياء الوحيدة الموجودة هي العقول. تنسجم وجهة النظر هذه مع الخط الفكري الذي يقول إن شيئًا خارجيًا عن خبرتي يجب أن يكون موجودًا حتى يكون هناك تفسير لأنماط معينة في خبرتي. ولذلك فإن اللجوء، في حد ذاته، إلى الحاجة إلى تفسير لن يكون كافيًا للحصول على لا أنا وحدية ثنائية أو فيزيائية بوصفها مقابلة للا أنا وحدية المثالية.

ما الذي نستطيع إضافته أكثر إلى هذا النمط من الحجة للمساعدة في إثبات وجود الأشياء الفيزيائية؟ شيء واحد يمكننا إضافته هو الاستعانة بالنجاح التنبئي للنظريات العلمية التي تصاغ في حدود أشياء فيزيائية. بالنسبة لشخص لديه قدر معين من التعليم العلمي، فإن جزءًا مما هو موجود في خبرته هو فهم النظريات العلمية التي تصف أشياء فيزيائية، مثل الكواكب والذرّات. علاوة على ذلك، تقدم مثل هذه النظريات تنبؤات دقيقة للغاية حول تجارب مستقبلية. أحد هذه التنبؤات هو أننا سنلاحظ وجود كوكب كذا وكذا يقع في سماء الليل في مثل هذا التاريخ. مرة أخرى نستطيع أن نطرح سؤالًا حول التفسير. ما هو أفضل تفسير للنجاح التنبئي لهذه النظريات الفيزيائية؟ بالنسبة للفلاسفة الذين انجذبوا إلى هذا الخط من التفكير، فإن الإجابة واضحة. أفضل تفسير هو أن النظريات صحيحة. هناك بالفعل أشياء فيزيائية خارجية لعقولنا.

المثالية: كل شيء في العقل

إن صورة المثالية التي نهتم بها بشكل أساسي حاليًا هي صورة يمكن أن نسميها مثالية كلية universal idealism. وهي كلية لأنها تتمسك بأن كل شيء يوجد إما أن يكون عقلًا ذاته أو فكرة تعتمد على عقل (أو يكون شيئًا آخر تابعًا على نحو عقلي). ينكر المثالي الكلي أن أي شيء يمكن أن يوجد من دون وجود عقل. المثالية الكلية ليست رائجة تماما هذه الأيام، ولذلك من المحتمل ألّا تعتقد بها. ومع ذلك، هناك على الأرجح صورة من المثالية تعتقد بها، ويمكن أن نسميها صورة من المثالية المحدودة limited idealism. وهي محدودة في التمسُّك بأن بعض الأشياء (وليس كلها) هي إما عقول وإما تعتمد في وجودها على العقول.

ما أنواع الأشياء التي تعتمد على العقول بالنسبة إلى وجودها؟ حسنًا، الحالات العقلية نفسها، الإدراكات والاعتقادات على سبيل المثال، تعتمد اعتمادًا واضحًا على العقول. لكن هذا ليس مثالًا مهمًّا للمثالية المحدودة مثل بعض الأمثلة الأخرى. فكر، مثلًا، في المثالية حول الجمال. مثل هذا الرأي مشفّر في القول «الجمال في عين الناظر». ووفقًا لهذا الرأي، لا يوجد شيء جميل إلا إذا رآه الشخص جميلًا.

على عكس المثالي يكون الواقعي. إذا كان المثالي المحدود يعتقد بشيء ما أنه يعتمد على العقل، فإن الواقعي المحدود حول هذا الشيء يعتقد أنه مستقل عن العقل. ويمكن توضيح ذلك في حدود مثالنا عن الجمال. قد يختلف الواقعي حول الجمال مع القول، «الجمال في عين الناظر». يرى الواقعي حول الجمال أن الأشياء تكون جميلة بشكل مستقل عما يدركه أو يفكر فيه أي شخص، ونحو ذلك. وبغض النظر عما إذا كان شخص ما يدرك شيئًا جميلًا أو يفكّر فيه، فسيكون جميلًا على أي حال.

ننتقل الآن إلى تأمل الفيلسوف الذي يحاول البرهنة على نوع من المثالية

الكلية. نشأت مثالية جورج باركلي من التزامه بالتجريبية. وبعبارة موجزة، التجريبية هي الرأي القائل إن كل المعرفة والأفكار تنشأ من إدراكنا الحسي. يبرهن باركلي من المقدمات التجريبية على النتيجة القائلة إن الوجود نفسه يعتمد على الإدراك الحسي. ويمكن تلخيص وجهة نظره من خلال الشعار: الوجود إدراك esse est percipi، الذي يمكن ترجمته إلى «أن يكون الشيء موجودًا هو أن يكون مدركًا» to be is to be perceived.

قارنّا المثالية بالواقعية من قبل. صورة الواقعية التي يجادل باركلي ضدها صراحة هي شيء يسميه المادية materialism. وفي هذا السياق، المادية هي الرأي القائل بوجود جوهر تحتي غير عقلي، بالإضافة إلى خواص إدراكاتنا، هو السبب في تلك الخواص ولكنه ليس خاصية لأي إدراك ولا خاصية للعقل نفسه. لاحظ أنه في مكان آخر من هذا الكتاب نستخدم مصطلح «المادية» بالتبادل مع «النزعة الفيزيائية» physicalism كإشارة إلى نوع من الواحدية. في سياق حجج باركلي، تشير «المادية» إلى وجهة نظر يمكن أن يتفق عليها القائل بالثنائية والقائل بالواحدية ضد باركلي. إنها وجهة النظر القائلة إن هناك جواهر مادية لها خواص مستقلة عن إدراكاتنا لها.

قد تبدو وجهة نظر باركلي غريبة تماما، وربما حتى مذهلة. ومع ذلك، فقد ابتكر كثيرًا من الحجج البارعة للغاية لوجهة نظره. وسوف نفحص بإيجاز عددًا قليلًا منها هنا.

حجة باركلي من الألم

تأمل الألم الذي تشعر به إذا حرقت (من غير قصد) نفسك بلهب شمعة أو جرحت نفسك بسكين. اسأل نفسك، عندما تحدث هذه الأشياء المؤلمة، أين يوجد التألم؟ أي من الخيارين التاليين يبدو أكثر معقولية؟

1. يوجد التألم في السكين أو في اللهب.
2. يوجد التألم في عقل الشخص الذي يعاني جرحًا أو حرقًا.

ولعلك توافق على أن الخيار الثاني معقول إلى حد كبير. من الصعب جدًّا الاعتقاد بوجود ألم في السكين. سوف يعني هذا أن السكين يعاني! ومن المعقول أكثر أن يحدث الألم في الشخص الذي جرح بالسكين.

الآن حوّل انتباهك إلى خصائص أخرى قابلة للإدراك، خصائص تكون أحيانًا شديدة جدًّا لدرجة أنها تصبح مؤلمة. وتشمل هذه الخواص السطوع ودرجة الحرارة. إذا أصبح الضوء الساطع أكثر سطوعًا وإشراقًا، فقد يصبح في النهاية ساطعًا إلى درجة أن النظر إليه يكون مؤلمًا. إذا كان التألم موجودًا في العقل، وكان الضوء الساطع جدًّا نوعًا من التألم، فإن الضوء الساطع جدًّا يوجد في العقل أيضًا. ولكن إذا كان الضوء الساطع موجودًا في العقل، فمن المعقول أن يكون الضوء الخافت موجودًا في العقل أيضًا.

حجة باركلي من النسبية الإدراكية: دلو باركلي

افترض أن هناك دلوًا مملوءًا بالماء الفاتر. تخيل وضع كلتا يديك في الماء الفاتر بعد تحضيرهما لأول مرة بالطريقة التالية: ضع يدك اليسرى في ماء ساخن جدًّا لمدة 30 ثانية (ومع ذلك، ليس ساخنا جدًّا بحيث يكون مؤلمًا) وضع يدك اليمنى في قليل من ماء بارد جدًّا. بعد وضع يديك في مياه ذات درجات حرارة مختلفة لمدة 30 ثانية، ضعهما في الماء الفاتر في الدلو. ستلاحظ أن الماء الموجود في الدلو يبدو باردًا جدًّا على يدك التي كانت من قبل في ماء ساخن وفي الوقت نفسه ستشعر بالدفء تمامًا على يدك التي كانت من قبل في ماء بارد. بأي يد يمكنك أن تشعر بدرجة حرارة ماء الدلو في الواقع؟ لا يمكن أن تكون الخبرتان المرتبطان باليدين دقيقتيْنِ معًا؛ لأنه سيكون من التناقض أن يكون الماء في الدلو دافئًا جدًّا وليس دافئًا جدًّا

في الوقت نفسه بالضبط. وليس هناك أساس لاختيار واحدة فقط من التجربتين بوصفها تمثل بدقة درجة حرارة الدلو، إذ لا يبدو أنّ أيًّا منهما مرشحة أفضل من الأخرى. والنتيجة المثالية، إذن، هي أن درجة الحرارة المحسوسة هي خاصية للخبرات أو الأفكار الحسّية، ولكن ليس خاصّية في ما يُسمّى الشيء المادي، وهو في هذه الحالة الماء في الدلو.

باركلي : «لا شيء سوى فكرة يمكن أن تشبه فكرة»

يتمسّك باركلي بأنّ الأفكار تمثّل من خلال التشابه مع ما تمثّله. إذا كانت فكرتك عن الحصان تُمثّل حصانًا، فيجب أن تشبه فكرتك حصانًا. ومع ذلك، وفقًا لباركلي، فإن الشيء الوحيد الذي يمكن أن تشبهه الفكرة هو فكرة أخرى. لا يمكن للفكرة أن تشبه ما يُسمّى بالأشياء المادية. ويترتب على ذلك أنه لا تستطيع حتى تصوُّر الأشياء المادية بشكلٍ متماسكٍ، حيث لا يمكنك تكوين فكرة تشبه شيئًا وبذلك تمثّل شيئًا بشكل مناسب. ويترتب على ذلك أيضًا أنه إذا كانت لديك فكرة تمثّل حصانًا، فيجب أن يكون الحصان نفسه فكرة.

حجة باركلي الرئيسة

يُطلق على الحجة المعروفة باسم «حجة باركلي الرئيسة» على هذا النحو لأن باركلي زعم أن هذه هي الحجة التي سيكون على استعداد لمشاركة قضيته بأكملها فيها.

إذا كانت الواقعية صحيحة، والمثالية خاطئة، فيجب أن تكون ممكنًا لشيء مثل شجرة أن توجد حتى لو لم يكن هناك عقل. إذا كان الواقعيون على صواب حول الأشجار، فإن الأشجار تكون مستقلة عن العقل، فهي لا تعتمد على العقول في وجودها. يتمثل جوهر حجة باركلي الرئيسة في

محاولة إثبات أننا لا نستطيع حتى تصوُّر أي شيء موجود بشكل مستقل عن العقل.

جرّب هذا: حاول تصوُّر شيء موجود من دون وجود أي عقل: تصوّر شجرة. ومع ذلك لاحظ هذا: في أي وقت تتصور فيه شجرة، يكون عقلك موجودًا. وإلا كيف تقوم بالتصور إن لم يكن بعقلك؟ والرأي عند باركلي أن هذا يؤدي إلى إثبات أننا لا نستطيع حتى تكوين فكرة عن شجرة موجودة بشكل مستقل عن العقول، لأنّ أي محاولة للقيام بذلك تتطلب وجود عقولنا.

لماذا لا يكون باركلي من أنصار الأنا وحدية؟

وأنت تجد إلى الآن أن حجج باركلي التي نظرنا فيها قد صممت لإظهار عدم وجود أشياء أو جواهر مادية. ما يسمى بالأشياء المادية مثل الصخور والأشجار والخيول هي في الحقيقة مجرد مجموعات من الأفكار. ومع ذلك، فإن وصف المثالية بهذه الطريقة هو وصف وجهة نظر تتسق تمامًا مع الأنا وحدية، نظرًا لأن هذه المجموعات من الأفكار قد تكون مجرد أفكاري. ربما لا توجد عقول أخرى أو جواهر روحية بالإضافة إلى عقلي. ومع ذلك، يجادل باركلي بأنه يجب أن تكون هناك عقول أخرى غير عقلي.

إذا فحصتَ أفكارك الخاصة، فستلاحظ أن هناك نمطًا لكثرة منها. هذا النمط يجب أن يكون سببه شيء ما. الآن، في بعض الأحيان، في ممارسة إرادتي، أنا سبب نمط الأفكار. ومع ذلك، هناك أوقات أخرى، لا سيما في الإدراك الحسي، حيث أكون سلبيًّا ولكن هناك مع ذلك سلسلة متوالية من الأفكار. يجب أن يكون هناك شيء ما هو السبب. لا يمكن أن يكون عقلي هو السبب لأن هذا يحدث بشكل سلبي. يتمسك باركلي بأن السبب لا يمكن أن يكون ذاته فكرة. يترتب على ذلك، إذن، أن الأسباب يجب أن تكون جواهر

عقلية متميزة عني. وهذا يعني أنه يجب أن توجد عقول أخرى إلى جانب عقلي (أو يجب أن يوجد عقل آخر على الأقل).

دعونا ننتقل الآن من هذه الحجج للمثالية إلى النظر في الكيفية التي قد يجادل بها المرء ضد المثالية.

جدل ضد المثالية

هناك نوع من الحجة التي يمكن تقديمها ضد المثالية يشبه إلى حد بعيد حجة ناقشناها فيما يتعلق بالأنا وحدية. تشير مثل هذه الحجة إلى أن هناك نمطًا لأفكارنا المختلفة، وأن وجود هذا النمط يستدعي تفسيرًا. لماذا يتفق كثير من الناس على وجود شيء مادي مثل القمر؟ ولماذا يوجد اتفاق بين حالتك العقلية عبر أوقات مختلفة فيما يتعلّق بالقمر؟ على سبيل المثال، تنظر إليه، وتنظر بعيدًا، وعندما تنظر إلى الوراء مرة أخرى، لا يزال القمر موجودًا. ما الذي يفسر هذا الاتفاق بين حالاتك العقلية؟ التفسير الأكثر طبيعية لمثل هذا الاتساق عبر الحالات العقلية المتعددة هو أن هناك سببًا مشتركًا لتلك الحالات العقلية، أن هناك شيئًا خارجيًا يتسبب في اتفاقها. في تعريف واحد للشيء المادي، نجد أن الشيء المادي هو شيء فعال سببيًا، وقادر على الوجود بشكل مستقل عن العقل. ووفقًا لهذا الخط من التفكير، فإن أفضل تفسير لتنسيق الأفكار واتساق حالاتنا العقلية المنوعة، هو أن هناك أشياء مادية تسبب هذا التنسيق والاتساق.

مذهب شمول النفس: العقل في كل مكان

عندما ننطلق فقط من كلمة مذهب شمول النفس panpsychism نستطيع أن ندرك أنها وجهة النظر القائلة إن العقل (نفس psyche) في كل مكان (شمول pan). ومن الناحية الفلسفية، فإنّ فكرة أن العقل موجود

في كل مكان أو أن كل شيء له عقل أو جانب شبيه بالعقل هي بالفعل فكرة جوهرية حاسمة لمذهب شمول النفس. ومع ذلك، غالبًا ما يتبنى أنصار شمول النفس دعاوى إضافية إلى جانب دعوى انتشار العقل في كل مكان. والفكرة الجوهرية الأخرى لمعظم صور شمول النفس هي أن العقل هو جانب أساسي من الواقع.

كما هو الحال مع كثير من وجهات النظر في الفلسفة، بوسعنا فهم وجهة النظر هذه من خلال مقارنتها بوجهة نظر معارضة. في هذه الحالة، الرأي المعارض هو أن الخاصية العقلية ليست أساسية. والآن، هناك طريقتان يمكن أن تفشل فيهما الخاصية العقلية في أن تكون أساسية. الأولى هو عدم وجود خاصية عقلية على الإطلاق. هذه وجهة نظر تُعرف باسم النزعة الاستبعادية eliminativism أو المادية الاستبعادية eliminative materialism وسوف نرجئ مناقشتها بتفصيل إلى الفصل العاشر. والطريقة الأخرى التي يتم فيها تفسير الخاصية العقلية على أنها غير أساسية هي وجهة نظر يمكن أن نطلق عليها «مذهب الانبثاق» emergentism، لأنها وجهة النظر القائلة إن هناك عقولاً وإنها تنشأ من الجوانب الأساسية للواقع أو تنبثق منها، وهي جوانب عادة ما تكون فيزيائية وليست عقلية. ولأغراض المناقشة الحالية، نستطيع أن نطلق على التباين الحاسم تناقضًا بين أنصار شمول النفس وأنصار الانبثاق.

الأنواع المختلفة من الواحدية الفيزيائية التي سنفحصها في الفصول من الخامس إلى العاشر يمكن عدها جميعا صورًا من مذهب الانبثاق. وتأخذ كلها على عاتقها شرح كيف يمكن أن تنبثق الخاصية العقلية من تنظيمات معينة من أجزاء مادية، أجزاء لا تكون عقلية على نحو فردي. قد يبدو هذا وكأنه مهمة شاقة بشكل خاص، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالوعي، يعتقد كثير من الفلاسفة أن هناك فجوة تفسيرية دائمة. إنهم يعتقدون أن الوعي

لا يمكن تفسيره في حدود عمليات فيزيائية. لقد تحرك بعض الفلاسفة بمثل هذه الرؤية لرفض مذهب الانبثاق الفيزيائي واعتناق مذهب شمول النفس.

سوف ندرس ثلاثة أنواع عامة من الحجج لشمول النفس. يتضمن النوع الأول وضع تمثيلات بين البشر، الذين يملكون عقولاً بوضوح، وغير البشر مثل النباتات، لمحاولة إظهار أن غير البشر يتصرفون بطرق تشبه البشر شبهًا يكفي لتسويغ معاملتها على أنها تملك جانبًا أو أكثر من جوانب الخاصية العقلية (مثل، الإدراك، والذكاء، الذاكرة، والإرادة). ويستعين النوع الثاني من الحجة بمبدأ «لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء». الفكرة الأساسية هنا هي أنه عند التأكيد على أن العقل يمكن أن ينشأ من اللاعقل، فإن القائل بمذهب الانبثاق ينتهك مبدأ عامًّا مؤدّاه أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن ينشأ من لا شيء هو... لا شيء! ويستعين النوع الثالث من الحجة بالفكرة التي حاول إثباتها دارون وآخرون، ومفادها أن الكائنات الحية الجديدة تنشأ عبر عملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي. ووفقًا لهذه الحجة التطورية لمذهب شمول النفس، فإن كل مخلوق جديد هو تعديل تدريجي لمخلوق وجد من قبل، ولا يوجد خط واضح في تطور المخلوقات حيث نستطيع وضع تمييز بين المخلوقات ذات عقول والمخلوقات التي ليس لها عقول. إذا لم يكن هناك خط واضح، لا يوجد سبب لرسم الخط عند نقطة دون أخرى، فربما تكون النتيجة المعقولة إلى حدٍّ بعيدٍ هي عدم رسم أي خط بين العقل واللاعقل.

حجة التناظر

مثل كثير من الناس، من المحتمل أن تقتل حشرة بأن تدعسها دون تفكير. ومثل كثير من الناس أيضًا، ستشعر بالرعب حتى لو فكرت في قتل جرو أو قطة صغيرة أو طفل بشري عن طريق الدوس عليه بقدمك. ولكن ما

هو الاختلاف الذي يحدث اختلافًا هنا؟ كل هذه المخلوقات حية وتستخدم الأعضاء الحسية للبقاء على قيد الحياة وتجنب الخطر. وفقًا لمذهب شمول النفس، على الرغم من الاختلافات في الحجم، فإن كل هذه المخلوقات متشابهة في بنيتها وسلوكها تشابهًا يكفي لعدها تملك عقولاً. ربما تملك جميعًا خاصية عقلية كافية لجعلها جميعًا خليقة على قدم المساواة بعدم التعرُّض للقتل من خلال التعرّض للدعس!

ما هي أوجه التناظر المهمة بين البشر والحيوانات الأخرى التي تجعل من المناسب الاعتقاد بأن الحيوانات الأخرى لديها عقول؟ بالنسبة للمبتدئين، يمكننا استنتاج تناظرات في ثلاثة مجالات من الخاصية العقلية (على الرغم من وجود تناظرات محتملة يمكن استنتاجها خارج هذه المجالات الثلاثة): (1) الإدراك، و(2) الذاكرة، و(3) الإرادة. مثل البشر، فإن الحيوانات الأخرى (1) مجهزة بأعضاء حسية تسمح لها باكتشاف المنبهات، بعضها مفيد للكائن الحي، والبعض الآخر ضار. مثل البشر، يمكن للحيوانات الأخرى (2) تعلم المعلومات وتخزينها في ذاكرتها لاستخدامها في وقت لاحق. مثل البشر، يمكن للحيوانات الأخرى (3) اتخاذ القرارات والتصرُّف بطرق تستند إلى المعلومات المحسوسة والمتذكرة.

يوسع أنصار شمول النفس مثل هذه التناظرات إلى ما وراء الحيوانات لتشمل الكائنات الحية أحادية الخلية والنباتات. تمتلك الكائنات أحادية الخلية مثل البكتيريا طرقًا لاستشعار بيئاتها والتحرك خلالها. حتى أن العلماء أظهروا أشكالًا بسيطة من التعلم في البكتيريا! تتحرك النباتات على فترات زمنية أبطأ بكثير، لكنها مع ذلك تتحرك. وتخدم حركاتها حاجاتها، على سبيل المثال، تقرب أوراقها من ضوء الشمس وتمد جذورها أقرب إلى الماء والمغذيات. ينظر أنصار شمول النفس إلى مثل هذه الحركات كدليل على الخاصية العقلية للنبات.

يمكن حتى وضع ما يُسمّى بالأشياء الجامدة في الحسبان في ظل هذه التناظرات. تتفاعل قطعة من المعدن عند تسخينها، سوف تغيّر حجمها بل حتى لونها. يمكن للقائل بشمول النفس أن ينظر إلى هذا على أنه الاستجابة الإدراكية للمعدن للمثيرات الساخنة. ويمكن ثني قطعة معدنية أو ختمها بشكل معين ستحتفظ به بمرور الوقت. قد يُنظر إلى هذا على أنه نوع من الذاكرة. هل للأشياء غير الحية نوع من الإرادة؟ نظر بعض أنصار شمول النفس إلى حركات انحراف الجسيمات على أنها نتيجة قرارات، قرارات تنبع من الإرادة الحرة للجسيمات الفردية.

حجة لا شيء من لا شيء

المبدأ القائل بأن لا شيء يمكن أن يأتي من العدم -في اللاتينية ex nihilo nihil fit- هو مبدأ مقبول على نطاق واسع. وأنت نفسك ربما اشتركت فيه. إذا حدث شيء ما، فلا يمكن أن يأتي من لا شيء. يأتي الأطفال من الوالدين، ويأتي التفاح من الأشجار، وتأتي النار من الوقود والأكسجين والحرارة. فكرة أن شيئًا ما يمكن أن يظهر إلى الوجود من دون أن يأتي من أي شيء -شيء من لا شيء- تصدم كثيرًا من الناس بوصفها سخيفة تمامًا.

تأمل الآن وجهة النظر الأساسية لعلاقة العقل ببقية الكون وفقًا لمذهب الانبثاق. في الأساس، يتكون الكون من أشياء ليس لها خاصية عقلية. مثل هذه الأشياء هي الجسيمات الأساسية التي درسها علماء الفيزياء، جسيمات مثل البروتونات والنيوترونات والإلكترونات التي تشكل المواد الكيميائية في مخك وبقية جسمك. ويرى أنصار الانبثاق أن كل جسيم في مخك يفتقر إلى الوعي بشكل فردي. ومع ذلك، من خلال ترتيبها بطريقة خاصة، فإن هذه الجسيمات تؤدّي إلى وعيك. لكن أليست هذه إذن حالة لشيء -وعيك- يخرج من لا شيء؟ إن وعيك ليس في أيٍّ من الجسيمات الفردية. وإذا ألقينا

الجسيمات في دلو واختلطت فيه، فإن ذلك لن يؤدي إلى وعيك أيضًا. لذلك يبدو أن لدينا شيئًا مشابهًا جدًّا هنا، وفقًا لمذهب الانبثاق، لشيء من لا شيء. إذا حدث انبثاق حقًّا، فإننا نحصل على عقل من لا عقل. ولكن إذا كان هذا مثالًا على شيء ما من لا شيء، فعلينا أن نرفض مذهب الانبثاق ونعتنق مذهب شمول النفس.

الحجة التطورية

تتمثل إحدى الأفكار الأساسية للتطور من منظور دارون عن طريق الانتخاب الطبيعي في أن الكائنات الحية تتغيّر تدريجيًا عبر أجيال متعددة. السمات الجديدة هي تعديلات تدريجية لسمات من جيل سابق. يُظهر سجل الحفريات تغيرات تدريجية في الحجم والشكل. إذا كان هذا الجانب التدريجي للتغير التطوري ملمح عام لتطور السمات، فإن السمات العقلية البشرية يجب أن تكون قد تطورت تدريجيًا من أسلاف كانت لديهم سمات عقلية. ومع ذلك، ما لم تكن الخاصية العقلية موجودة دائمًا في تاريخ تطور الحياة على الأرض، فلا بُدَّ من وجود نقطة ما حيث نشأ مخلوق بخاصية عقلية من مخلوق من دون خاصية عقلية. وتستطيع أن تضع هذا بطريقة أخرى وتقول يجب أن يكون هناك مكان ما في هذا التقدم التاريخي حيث نستطيع «رسم خط» يفصل بين ما له عقل مما لا عقل له. ومع ذلك، لا يبدو أن هناك مكانًا واضحًا في أي مكان في تاريخ تطور المخلوقات حيث نستطيع رسم مثل هذا الخط، ويخلص صاحب مذهب شمول النفس إلى أنه لا يوجد خطٌّ فاصلٌ، وأن هناك استمرارية في الخاصية العقلية التي تمر عبر التاريخ التطوري من أسلافنا الأوائل من الكائنات أحادية الخلية إلى أن تصل إلينا. وإذا كان انبثاق الحياة من المادة غير الحية بصورة مماثلة عملية تغيير متزايد، فلا يوجد خط يمكن رسمه بين الحي وغير الحي من شأنه أن يميز صاحب العقل مما لا عقل له.

جدل ضد مذهب شمول النفس: مشكلة التوليف

للتعرف على ماهية مشكلة التوليف، من المفيد أولًا أن نذكر النقد حول التفسير الذي يثيره أنصار شمول النفس ضد الانبثاق. جوهر النقد هو أن الانبثاقيين لن يكونوا قادرين أبدًا على شرح كيف يمكن لمجموعة من الذرات، كل منها في حد ذاتها ليس لها عقل، أن تتحد لتكون سببًا في عقلي.

بعد ذلك، تذكر أن بعض أنصار شمول النفس قد سعوا إلى تجنب مشكلات مذهب الانبثاق من خلال افتراض أن العقول يمكن أن تُوجَد في جميع أنحاء الطبيعة الفيزيائية، حتى أن الذرات الفردية التي يتكون منها جسمي ومخّي لديها وعي خاص بها، وإن كان شكلًا أبسط من وعيي. ولكن هنا تنشأ مشكلة التوليف لهذا النوع من مذهب شمول النفس. بقدر ما تمتلك ذراتي نوعًا من الوعي يختلف عن وعيي، يكون صاحب شمول النفس في حاجة إلى تقرير عن انبثاق وعيي قدر حاجة الانبثاقي الفيزيائي إليه. وإذا كان صحيحًا أن مثل هذا التقرير لن يكون ممكنًا على الإطلاق لمذهب الانبثاق الفيزيائي، فيبدو أنه مثل هذا التقرير لن يكون ممكنًا لهذا النوع من مذهب الانبثاق النفساني الشامل أيضًا.

طريقة أخرى لعرض مشكلة التوليف بالنسبة لشمول النفس هي أنها صورة من حجة «لا شيء من لا شيء»، ولكنها تطبق ضد مذهب شمول النفس (بدلًا من تطبيقها ضد مذهب الانبثاق الفيزيائي). افترض أن ذراتي لها وعي مختلف عن وعيي. أطلق على كلٍّ من هذه العقول ليس عقل بيت. ينشأ عقلي الخاص، عقل بيت، من مزيج من عقول غير بيت. لكن هذه حالة لشيء من لا شيء، لأنه يبدو أن عقل بيت ينشأ من توليف من عقول غير بيت.

بطبيعة الحال، يجب أن نلاحظ أن صورًا معينة من مذهب شمول النفس محصنة ضد مشكلة التوليف. على سبيل المثال، لا يمكن المجادلة

ضد المثالية الأنا وحدية التي وفقًا لها عقلي هو العقل الوحيد وما يسمى بالذرات الفيزيائية هي مجرد أفكار في عقلي على أساس التوليفات، ما دامت الأنا وحدية لا تتمسك بأن عقلي لا ينشأ من أي توليف. عقلي هو الشيء الوحيد في الوجود، لذلك لا توجد أشياء متعددة لتوليفها. وهناك أنواعٌ أخرى من المثالية محصنة بصورة مماثلة. الأمثلة على ذلك هي مثالية باركلي وليبنتز، حيث توجد عقول متعددة، ولكن كل عقل يكون بسيطًا، ما يعني أن كل عقل لا يتكون من أجزاء مطلقًا.

خاتمة

تتحد المثالية والأنا وحدية ومذهب شمول النفس في رؤية العقل بوصفه ظاهرة منتشرة أكثر مما يمليه الحس المشترك. وفي الواقع، ترى الأنا وحدية أن الوجود برمته يقتصر على عقل واحد. وبرغم طبيعتها المضادة للبداهة، فإن هذه المواقف الفلسفية مثيرة للاهتمام للغاية، وقد كافح خصومها أحيانًا لتوضيح ما قد يكون خطأً فيها. على سبيل المثال، يقدم مذهب شمول النفس نوعًا خاصًا من التحدي لهؤلاء الفلاسفة المهتمّين بتفسير الوعي: لماذا لا يكون صحيحًا أن كل شيء له صورته الخاص من الوعي؟

مراجع معلق عليها

Berkeley, George (1713) *Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/ bd.html, accessed February 6, 2013.

يضع باركلي دفاعاته عن المثالية واللامادية في هذه المحاورات الممتعة واليسيرة في القراءة تمامًا.

Chalmers, David (2003) «The Matrix as Metaphysics,» in Christopher Grau (ed.), *Philosophers Explore the Matrix* (Oxford: Oxford University Press), full text available at http://consc.net/papers/matrix.html, accessed February 6, 2013.

من خلال تناول موضوعات من أفلام ماتركس، يستكشف تشالمرز المضامين الفلسفية لإمكانيات مثل الأنا وحدية وأن العالم قد يكون محاكاة كمبيوتر.

Nagel, Thomas (1979) «Panpsychism,» in Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press).

مناقشة الروابط بين نزعة الانبثاق ومذهب شمول النفس.

Seager, William and Allen-Hermanson, Sean (2012) «Panpsychism,» in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012* Edition), full text available at http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/panpsychism/, accessed February 6, 2013.

رؤية عامة من الدرجة الأولى لإيجابيات مذهب شمول النفس وسلبياته.

Thornton, Stephen (2004) «Solipsism and the Problem of Other Minds,» in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://www.iep.utm.edu/solipsis/, accessed February 6, 2013.

مناقشة رائعة للأنا وحدية والدعاوى المرتبطة بها، وخاصة من وجهة نظر فلسفة لودفيج فتجنشتين.

5

السلوكية والعقول الأخرى

السلوكية: مقدمة ونظرة عامة

السلوكية هي وجهة النظر القائلة إن كل ما يمكن معرفته أو قوله عن الأشخاص فيما يتعلق بحالاتهم العقلية يمكن معرفته أو قوله في حدود سلوكياتهم القابلة للملاحظة (بما في ذلك السلوكيات اللفظية). وقد نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول، وفقًا للسلوكية: إن كل ما يوجد للحالات العقلية هو أنماط معينة من السلوك أو استعدادات معينة تجاه سلوكيات معينة.

يمكن تقسيم هذه العبارات البسيطة للسلوكية إلى ثلاثة مزاعم حول الحالات العقلية. الأول هو زعم حول كيفية اكتساب معرفة بالحالات العقلية. والثاني حول معاني ما نقوله عندما نستخدم مصطلحات مثل «الاعتقاد» و«الرغبة». والثالث يدور حول ما عسى أن تكون الحالات العقلية، أي ما طبيعتها النهائية. ويصف الفلاسفة هذه المزاعم الثلاثة على النحو التالي: الزعم الأول معرفي epistemological، والثاني دلالي semantic، والثالث ميتافيزيقي metaphysical.

ولتوضيح هذه المزاعم الثلاثة، فكر في الحالة الانفعالية للشعور بالحزن. على وجه الخصوص، فكر في حزن شخص آخر.

توضيح زعم المعرفة: كيف تعرف أن هذا الشخص حزين؟ الإجابة

السلوكية قريبة جدًّا من إجابة الحس المشترك. تعرف ذلك عن طريق ما يفعله وما يقوله. تراه يعبس ويبكي ويستغرق في تفكير حزين. ويقول أشياء مثل «أشعر بالحزن».

توضيح زعم المعنى: ماذا تعني كلمة «حزين»؟ ما الذي يفهمه المرء عندما يفهم مزاعم مثل «ماري حزينة جدًّا»؟ يقول السلوكي إن معاني هذه الكلمات يمكن توضيحها في حدود السلوك. إذا وصفنا شخصًا ما بأنه في حالة عقلية من «الحزن»، فإننا بحكم التعريف نصفه بأن لديه، أو يميل إلى أن يكون لديه، سلوكيات مثل العبوس، والبكاء، والاكتئاب.

توضيح الزعم الميتافيزيقي: هناك صورتان لهذا الزعم، يمكن أن نسمي إحداهما ردية reductionist ويمكن أن نسمى الأخرى استبعادية eliminativist. تقول الصورة الردية إن الحزن هو مجرد نوع من السلوك أو الاستعداد السلوكي. وتقول الصورة الاستبعادية إنه لا يوجد حقًّا شيء اسمه حالة عقلية من الحزن، وإنما يوجد بدلًا من ذلك سلوكيات أو استعدادات معينة. سنقول المزيد عن الصورة الاستبعادية في الفصل العاشر. وفي هذا الفصل سنركز في الغالب على النسخة الردية للزعم الميتافيزيقي.

الشيء الوحيد الجدير بالملاحظة حول السلوكية هو مدى ملاءمتها للعقول الأخرى. كما أشرنا بالفعل، فإن النظرة السلوكية الأساسية لكيفية معرفتنا بالعقول الأخرى قريبة جدًّا من وجهة نظر الحس المشترك، معرفتنا بعقول الآخرين وحالاتهم العقلية تأتي من خلال السلوك الملحوظ. وما دام هناك دليل علمي ضئيل جدًّا على وجود التخاطر، فلا يوجد سبب جدي للتفكير في أنه بوسعنا معرفة عقول الآخرين بشكل مباشر. علينا أن نتابع أفعالهم وأقوالهم ونكتشف ذلك من هناك.

وعلى حين تبدو السلوكية مناسبة تمامًا للعقول الأخرى، فقد لا تكون مناسبة تمامًا بوصفها وجهة نظر عن عقل المرء. على الأقل، كانت هذه شكوى كثير من الفلاسفة ضد السلوكية. تأمل كيف تعرف حزنك. أي العبارتين التقريريتين التاليتين تبدو أكثر معقولية؟

تقرير 1: تلاحظ سلوكك الخاص وتلاحظ أنك عابس وتبكي. تستنتج أنك حزين على الأرجح.

تقرير 2: تشعر ببساطة بالحزن وبذلك تعرف حزنك. لا تحتاج إلى الاعتماد على أي ملاحظات عن سلوكك. تستبطن ذاتك فقط وتشعر مباشرة بالحزن داخلك.

يرى كثير من الناس أن التقرير 2 أكثر معقولية ولهذا السبب يقاومون السلوكية. وقريب من ذلك، فإن أحد أبرز الاعتراضات على السلوكية يتعلق ببعض الجوانب الذاتية للعقل، الكيفيات، التي يُزعم أننا نعرفها مباشرة عن طريق الاستبطان. سوف نستكشف مثل هذه الاعتراضات بعد حين في هذا الفصل. وننتقل أولًا إلى تاريخ السلوكية.

تاريخ السلوكية

«السلوكية» عنوان لحركتين تاريخيتينِ متميزتينِ، إحداهما في علم النفس والأخرى في الفلسفة. تسمى الحركة النفسية «السلوكية النفسية» أو «السلوكية المنهجية» أو «السلوكية التجريبية». تسمى الحركة الفلسفية «السلوكية الفلسفية» أو «السلوكية المنطقية» أو «السلوكية التحليلية». ظهرت هاتانِ الحركتانِ بسبب عواملَ تاريخيةٍ مختلفة ولديهما موضوعات رئيسة مختلفة مثيرة للقلق، برغم ما بينهما من تداخل.

موضوع الاهتمام الرئيس بالنسبة للسلوكية النفسية هو السؤال عن أفضل المناهج الملائمة للبحث العلمي في علم النفس. وثارت السلوكية النفسية على نزعة الاستبطان، التي فضلت المناهج الاستبطانية لدراسة العقل.

كانت الموضوعات الرئيسة التي تهم السلوكية الفلسفية دلالية وميتافيزيقية. ومن الناحية التاريخية، ظهرت السلوكية الفلسفية من الحركات الفلسفية للوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العادية. ومال فلاسفة اللغة العادية إلى الشك في دعاوى فلسفية مثل الثنائية الديكارتية التي لم يتم تقريرها في حدود اللغة العادية. يعتقد الوضعيون المنطقيون بنظرية التحقق في معنى الحدود. في هذه النظرية، يجري إعطاء معنى الحد من خلال تحديد الشروط القابلة للملاحظة التي سوف تحقق تطبيقه. وهكذا، يجري إعطاء معنى «الأكسجين» من خلال تحديد الظروف التجريبية التي يمكن للمرء فيها التحقق من عبارات مثل «يوجد أكسجين الآن».

ويمكن النظر إلى السلوكية على أنها نتيجة لتطبيق نزعة التحقق على المصطلحات العقلية مثل «الاعتقاد» و«الرغبة». وعلى الأقل بقدر ما نركز على الآخرين، فمن المعقول أن الدليل الوحيد الذي لدينا للتحقق مما إذا كانوا يعتقدون في شيء ما أو يرغبون فيه هو دليلٌ على سلوكهم. إذا سلَّمنا بنظرية التحقق في المعنى، فإننا ننتهي إلى وجهة النظر السلوكية القائلة إن السلوكيات هي جزء من المعاني الحقيقية للمصطلحات العقلية مثل «الاعتقاد» و«الرغبة».

على الرغم من الاختلافات التاريخية والموضوعية بين السلوكية في علم النفس والسلوكية في الفلسفة، فإن هناك تداخلًا جديرًا بالاعتبار بينهما، مع وجود جوانب مشتركة في الإجابات المقدمة للأسئلة الأساسية الثلاثة التي ذكرناها سابقًا (الأسئلة التي حددناها على أنها معرفية ودلالية

وميتافيزيقية). ومع ذلك، سوف تركز المناقشة في الفصل الحالي على السلوكية الفلسفية في المقام الأول.

بالنسبة لأي فيلسوف يمكن لأي شخص أن يسميه سلوكيًّا، ينشأ خلاف حول ما إذا كان هذا الفيلسوف سلوكيًّا حقًّا. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى بعض الفلاسفة الرئيسين الذين غالبًا ما يرتبطون بالسلوكية، مثل جيلبرت رايل، ولودفيج ڤتجنشتين، وويلارد كواين، ودانيال دينيت. وفي الجزء الحالي، سنركز على شخصيتينِ مؤثرتينِ بشكلٍ خاصٍّ من الوقت المبكِّر للسلوكية الفلسفيّة: جيلبرت رايل ولودفيج ڤتجنشتين.

لودفيج ڤتجنشتين وحجة اللغة الخاصة

إحدى الأفكار المركزية التي يثور ضدها السلوكيون، والتي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بديكارت وثنائيته، هي فكرة خصوصية ما هو عقلي. فكرة الخصوصية هذه هي أنه في مقدورك فقط معرفة عقلك. وبوسعك عمل تخمين مستنير حول العقول الأخرى، ولكن في مقدورك فقط معرفة عقلك أو معرفته فقط على وجه اليقين.

نشأ هجوم مبكر ومؤثر على فكرة الخصوصية هذه مع لودفيج ڤتجنشتين في كتابه بحوث فلسفية. يعبر ڤتجنشتين عن كراهيته للخصوصية في فقرة «الخنفساء في الصندوق» (من الفقرة 293 من البحوث):

> افترض أن كل شخص لديه صندوق به شيء ما: نسميه «خنفساء». لا يمكن لأحد أن ينظر في صندوق أي شخص آخر، يقول كل واحد إنه يعرف ما هي الخنفساء من خلال النظر إلى خنفسائه هو فقط. هنا سيكون من الممكن تمامًا لكل شخص أن يكون لديه شيء مختلف في صندوقه. بل يجوز للمرء أن يتخيل أن مثل هذا الشيء يتغير باستمرار.

هل يفترض أن كلمة «خنفساء» لها استخدام في لغة هؤلاء الأشخاص؟ إذا كان الأمر كذلك، فلن تستعمل بوصفها اسمًا لشيء ما. فالشيء الموجود في الصندوق ليس له مكان في لعبة اللغة على الإطلاق؛ ولا حتى بوصفه شيئًا ما: لأن الصندوق قد يكون حتى فارغًا. لا يمكن للمرء أن «يقسم تمامًا» الشيء الموجود في الصندوق؛ فذلك يلغيه تمامًا كائنًا ما كان. وهذا يعني: إذا فسرنا القواعد النحوية للتعبير عن الإحساس على نموذج «الشيء والدلالة»، فسوف يسقط الشيء من بحثنا بوصفه غير ملائم.

في مناقشة ڤتجنشتين، تعد الخنفساء في الصندوق استعارة للإحساسات، خاصةً عندما يُفكر في الإحساسات من وجهة نظر ديكارتية. من وجهة نظر ديكارتية، لا تُعرَف الإحساسات إلا بطريقة خاصة. يمكن للآخرين ملاحظة سلوكياتك، لكنك أنت وحدك تستطيع أن تختبر إحساساتك. من وجهة نظر شخص ما في الخارج، قد تكون إحساساتك مختلفة جدًا أو مفقودة تمامًا. وتذكرنا مثل هذه الفكرة بتجارب الفكر حول الزومبيات والكيفيات المقلوبة التي ناقشناها في الفصل الثالث. وبالنسبة لشخص ما في الخارج، قد لا يكون لديك أيضًا إحساسات على الإطلاق. إن وجهة نظر ڤتجنشتين هنا قوية: حتى بالنسبة لك، ربما لا يكون لديك أيضًا إحساسات. ربما لا يكون لديك أي شيء في «صندوقك».

كيف يمكننا الوصول إلى هذه النتيجة القوية؟ أليس من الواضح فقط أنه ربما توجد إحساسات خاصة، وأنه ربما توجد «خنفساء في الصندوق»؟ يركز جزء من وجهة نظر ڤتجنشتين على الكلمات التي قد نستعملها لصياغة هذا السؤال، كلمات مثل «الإحساس». «الإحساس» هي كلمة في اللغة العربية، وهي لغةٌ مشتركة بين عدة أشخاص. على هذا النحو، فإنّ

«الإحساس» كلمة لها استعمال عام. ولكن من حيث هي كذلك أيضًا، مهما كانت الأشياء الخاصة التي تصاحب استعمالاتنا العامة «للإحساس»، فقد لا تكون موجودة أيضًا. سيظل لكلمة «الإحساس» استعمالها العام.

تطور هذا الخط من التفكير في حجة اللغة الخاصة private language argument عند فتجنشتين. ونتيجة هذه الحجة هي أنه من المستحيل أن تكون هناك لغة تشير إلى أشياءَ خاصة، لغة حول الإحساسات لا يمكن فهمها إلا من قبل شخص واحد. محور مناقشة فتجنشتين هو تجربة فكر تحاول من خلالها تخيل ابتكار لغة تدون بها يوميات عن إحساساتك الخاصة، وهي لغة لا يفهمها أحد سواك.

لنفترض أنك ابتكرت العلامة «س»، وأنك تقصد أن ترمز بها إلى إحساس معين كان لديك للتو. تكتب «س» في يومياتك الخاصة. يدعونا فتجنشتين إلى أن نتساءل كيف ستعرف أن «س» ترمز بالفعل إلى هذا الإحساس ولا ترمز إلى إحساس آخر (أو لا ترمز إلى أي شيء على الإطلاق). وفقًا لفتجنشتين، عند الاحتفاظ بهذه اليوميات الخاصة، لن تكون في وضع يسمح لك مطلقًا بتمييز ما إذا كنت، في مناسبة ما، تستخدم حرف «س» للإشارة بشكل صحيح إلى إحساس ما بوصفه مقابلًا لحالة «يبدو» لك فيها فحسب أنك قد استخدمتها بشكل صحيح. وما دام يفترض أن هذا الأمر خاص، فلن يتمكن أي شخص آخر من التمييز بين الاستخدام الصحيح لـ «س» والاستخدام الصحيح فيما يبدو فحسب لـ «س». ونظرًا لعدم وجود أي شخص -لا أنت ولا أي شخص آخر- يمكنه التمييز بين الاستخدام الصحيح والاستخدام غير الصحيح لعلامة في هذه اللغة، فلا يوجد مثل هذا التمييز. ولكن وفقًا لفتجنشتين، حيث لا يستطيع المرء فهم التمييز بين الاستخدامات الصحيحة وغير الصحيحة، لا يوجد مكان لفكرة الصحة على الإطلاق. ومِن ثَمَّ فالعلامة «س» وبقية العلامات في هذه اللغة المزعومة

لا معنى لها، وهذه ليست لغة على الإطلاق. والنتيجة التي يسعى ڤتجنشتين إلى إثباتها هي أنه لا يمكن أن تكون هناك لغة خاصة حقًا. اللغات إذن عامة بالضرورة، مثلها مثل الأشياء التي نستعمل اللغة للإشارة إليها. ومهما كانت الإحساسات، إذن، لا يمكن أن تكون خاصة. لأن كلمة «إحساس» لها استعمال عام، وهذا هو الاستعمال الوحيد المهم.

جيلبرت رايل مقابل الشبح في الآلة

يتهكم الفيلسوف جيلبرت رايل في كتابه مفهوم العقل (1949) برؤية ديكارت للعقل بوصفها رؤية «الشبح في الآلة» the ghost in the machine. وحل ديكارت لمشكلة العقل والجسم هو التفكير في العقل على أنه شبح يسكن جسمنا (الآلة). ويرى رايل أن جانبًا من الخطأ في هذه الوجهة من النظر هو أنها تعامل العقل والجسم كما لو كان كل واحد منهما نوعًا من شيء. وفي هذا الافتراض فقط سيكون من المعقول أن نقول إن العقل يوجد حرفيًا «في» الجسم (مثل وجود شبح في آلة). ولكن النظر إلى العقل في حد ذاته بوصفه نوعًا من شيء هو ارتكاب خطأ يسميه رايل «خطأ المقولة» category mistake.

وخطأ المقولة هو خطأ معاملة شيء ينتمي إلى مقولة منطقية أو مفهومية واحدة كما لو كان ينتمي إلى مقولة أخرى. إليك توضيح لمثال رايل: تخيل أنك ذات يوم تزور جامعة وتنضم إلى جولة في المباني الموجودة في الحرم الجامعي. يتم اصطحابك إلى المكتبة، ومبنى العلوم، والمبنى الرياضي، وما إلى ذلك. تخيل أيضًا أنك تقاطع مرشدك السياحي وتقول، «شكرًا جزيلًا لك على إطلاعي على المكتبة، ومبنى العلوم، والمبنى الرياضي، ونحو ذلك، ولكن متى ستريني الجامعة؟» الخطأ هنا هو التفكير في أن الجامعة تنتمي إلى فئة المباني المختلفة نفسها، كما لو كانت مبنى آخر يمكن أن يتم نقلك إليه.

يرى رايل أن الثنائيين يرتكبون أخطاء مقولة منوعة بالطريقة التي يتحدثون بها عن العقل. خطأ المقولة الأساسي هو التفكير في العقل نفسه على أنه شيء له خواصه الخاصة ويتكون من جوهره الخاص. بدلًا من ذلك، يجب أن نفكر في الحديث عن العقل والحالات العقلية (مثل الاعتقاد والتفكير) بوصفه طريقة لتتبع سلوكيات الناس واستعداداتهم السلوكية. أما السلوكيات التي يمكن أن يشارك فيها الشيء الفيزيائي لا تشكل في حد ذاتها شيئًا منفصلًا يرتبط به الشيء الفيزيائي. الرقص ليس شيئًا منفصلًا عن الراقصة. والرأي عند رايل أن العقل ليس شيئًا على الإطلاق!

أحد الجوانب المهمة الأخرى في تفكير رايل هو حجة التراجع regress argument ضد المذهب العقلي وتمييزه وثيق الصلة بين معرفة-كيف knowing-how ومعرفة-أن knowing-that. يمكن تصوير المذهب العقلي intellectualism الذي يستهدفه رايل على أنه وجهة نظر مفادها أن أي فعل يقوم به أي شخص على نحو عقلاني يجب أن يسبقه حلقة من التفكير. لذلك، على سبيل المثال، إذا قمت بلصق مكون صغير على نحو عقلاني على نموذج تقوم ببنائه، فيجب أن يسبق هذا الإجراء بعض التفكير في الشكل «يجب لصق المكون بهذه الطريقة ...». يرى رايل أن هذا يؤدي إلى تراجع لانهائي لأنه يرى التفكير في حد ذاته نوعًا من الفعل الذي يمكن القيام به إما على نحو عقلاني وإمّا على نحو غير عقلاني. إذا كان الفعل العقلاني يجب أن يسبقه بعض التفكير، فمن المفترض أن يكون التفكير بحد ذاته تفكيرًا عقلانيًا (نظرًا لأن التفكير الغبي لا يمكن أن يكون سببًا للبعض لفعلٍ ما غير غبي). وإذا كان التفكير بحد ذاته فعلًا عقلانيًا، فيجب أن يسبقه تفكير آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وعلى هذا النحو يظهر تراجع لانهائي.

وجهة نظر رايل لتفادي الطريقة التي تؤدي إلى هذا التراجع العقلي هي وضع تمييز بين نوعين من المعرفة: معرفة-كيف ومعرفة-أن. في معرفة-أن

(ويسميها آخرون المعرفة القضوية propositional) هناك فكرة أو قضية تعرف أنها صادقة. على سبيل المثال، بمعرفة أن الأرض كروية، فإن ما تعرفه هو أن القضية **الأرض كروية** صادقة. وعلى خلاف ذلك، في معرفة-كيف (ويسميها آخرون المعرفة الإجرائية procedural knowledge)، تكون معرفتك من خلال امتلاك قدرة، واستعداد للسلوك بطريقة معينة. عندما تعرف كيفية ركوب الدراجة، تكون، مثلًا، على استعداد لأن تدفع دواسات الحركة إلى الأمام ولا تديرها إلى الخلف. وفقًا لرايل، لا يمكن تلخيص هذه القدرة في صيغة قضية واحدة أو أكثر يعرفها المرء. وهكذا يتعطل التراجع العقلي عن طريق مناسبات لمعرفة-أن، والفعل العقلي بصفة عامة، تكون مؤسسة في معرفة-كيف، وهو نوع المعرفة الذي هو ذاته لا يكون مؤسسًا في أي معرفة أخرى.

اعتراضات على السلوكية

سوف نفحص ثلاثة اعتراضات على السلوكية: (1) اعتراض الكيفيات، و(2) اعتراض سيلرز، و(3) اعتراض جيتش- تشيزم.

اعتراض الكيفيات

أحد أنواع الاعتراضات التي أثارها الفلاسفة ضد السلوكية هو الاعتراض الذي يتوقف على الكيفيات. ولكي نقدر قوة هذا الاعتراض حقَّ قدره، من المفيد التركيز على جانب من السلوكية الفلسفية التي لها علاقة بمعاني المصطلحات العقلية، أو، إذا جاز التعبير، بنية مفاهيمنا العقلية. ترى السلوكية أن مفهوم الحالة العقلية مثل الرغبة أو الخوف مرتبط بمفاهيم لها علاقة بالسلوك. لذلك، على سبيل المثال، يرتبط مفهوم خوف شخص ما من الكلاب بمفاهيم تتعلق بالسلوكيات المتعلقة بالكلاب، مثل الابتعاد

عن أي كلاب قريبة أو التحدث بصوت مرتجف كلما عرض موضوع الكلاب. إذا كان الخوف من الكلاب مرتبطًا من الناحية المفهومية ببعض السلوكيات المتعلقة بالكلاب، فيجب ألا يكون من المتصوَّر أن يخاف شخص ما من الكلاب ولكن لا يتخذ موقف بأي شكل من الأشكال تجاه سلوكيات تجنب الكلاب. على العكس من ذلك، إذا كان ذلك قابلًا للتصوّر -إذا استطعنا بالفعل تصوّر شخص ما يخاف من الكلاب بشكل مستقل عن تصوره لامتلاك أي سلوكيات مرتبطة بالكلاب- فهذا يعد ضد هذا النوع من السلوكية.

الآن، دعونا نعُد إلى مسألة الكيفيات. تأمل كيفية حمراء. هل هناك أي سلوكيات مرتبطة من الناحية المفهومية بمفهوم الكيفية الحمراء؟ بعض تجارب الفكر المألوفة ذات صلة بالإجابة عن هذا السؤال. تأمل، على سبيل المثال، تجربة فكر الطيف المقلوب التي ناقشناها في الفصل الثالث. في هذه التجربة الفكرية، من المفترض أن يكون قابلًا للتصوّر أن يتشابه شخصان في جميع سلوكياتهما واستعداداتهما السلوكية، بما في ذلك سلوكياتهما واستعداداتهما فيما يتعلق بتصنيف وتسمية عينات الألوان، ولكن لهما كيفيات مختلفة اختلافًا كاملًا. إذا كان من الممكن تصور مثل هذا الموقف، فلا يمكن ربط وجود كيفية حمراء من الناحية المفهومية بوجود سلوكيات واستعدادات كذا وكذا.

اعتراض سيلرز

نوع آخر من الاعتراض على السلوكية ينشأ مع الفيلسوف ويلفريد سيلرز. يتمثل جوهر نقطة سيلرز في أنه (1) جزء من مفهومنا لحالة عقلية مثل الاعتقاد أن يكون السبب أو التفسير لسلوكيات معينة، و (2) التفسيرات السببية الحقيقية لا يمكن أن تكون دائرية، ولكن (3) السلوكية تجعل التفسيرات السببية الناتجة دائرية. دعونا نلق نظرة فاحصة على (1) و(3).

1. إنه جزء من مفهومنا لحالة عقلية مثل الاعتقاد أن يكون السبب أو التفسير لسلوكيات معينة

تأمل السلوك اللفظي. فكِّر، مثلًا، في شخص يقول بصدق: «طعم اللفت أفضل عند حصاده في أغسطس». قارن هذه الحالة بالحالة التي يتم فيها إنتاج أصوات مماثلة عن طريق تسجيل أو ببغاء مدرب جيدًا. ما الذي يجعل نطق الشخص يعد سلوكًا لفظيًّا حقيقيًّا؟ ما الذي يجعله فعلًا كلاميًّا حقيقيًّا بوصفه مقابلًا لمجرد إنتاج الصوت؟ من المعقول فقط في حالة الشخص أن يكون الضجيج المنتج تعبيرًا عن معتقد أو فكرة. وما يعنيه هنا أن يكون الكلام تعبيرًا عن فكرة هو أن تكون الفكرة سببًا للكلام وأن يكون للفكرة والكلام المضمون نفسه تقريبًا. ما يعنيه القول إنهما يملكان المضمون نفسه تقريبًا في هذا المثال هو أن الشخص يفكر ويقول معًا إن طعم اللفت أفضل عندما يُحصَد في أغسطس. ما هو مهم هنا في السياق الحالي، ليس الجانب المقنع من هذه القصة، بقدر ما هو الجانب السببي من القصة، أي إن الفكر هو سبب الكلام الذي يعبر عنه.

يمكن أن يمتد خط فكري مماثل إلى السلوكيات غير اللفظية. قارن بين شخص يركل ساقه عن قصد (ربما كان يركل كرة في لعبة ما) وبين شخص يقوم بذلك عن غير قصد (ربما في أثناء نومه لأن حشرة دغدغت قدمه). ما الذي يجعل الركل الأول فعلًا قصديًّا حقيقيًّا والآخر مجرد حركة انعكاسية لا إرادية؟ يمكن القول إن المهم في الحالة القصدية هو أن الركل يكون نتيجة خطة أو قصد مسبق. الشخص لديه هدف ما في عقله وهذه الحالة العقلية تسببت في حركة القدم. في الاستجابة الانعكاسية لدغدغة الحشرة، لا توجد خطة أو قصد مسبق.

3. السلوكية تجعل التفسيرات السببية الناتجة دائرية

لكي ندرك هذه النقطة، من المفيد التفكير في صورة مبسطة للغاية من السلوكية. لنفترض أن سلوكيًّا قد قدم التعريف التالي للحزن: الحزن هو مجرد امتلاك سلوكيات معينة، مثل البكاء والعبوس. الآن، وفقًا لسيلرز، يعد جزءًا من فهمنا القائم على الحس المشترك لألفاظ مثل «حزين» و«حزن» أن نستعملها لتفسير سلوكيات معينة. لماذا تبكي ماري وتعبس؟ ها هو تفسير الحس المشترك: إنها تبكي وتعبس لأنها حزينة. ولكن إذا كان السلوكي على صواب، فسيتبين في النهاية أن هذا التفسير دائري. بما أن السلوكي قد عرّف الحزن على أنه امتلاك سلوكيات البكاء والعبوس، فإن تفسير الحس المشترك ينتهي إلى أن يكون مكافئًا للتفسير التالي الدائري بوضوح: ماري عابسة وتبكي لأن ماري عابسة وتبكي.

اعتراض جيتش - تشيزم

يُنسب أحد الانتقادات المؤثرة للغاية للسلوكية إلى اثنين من الفلاسفة هما بيتر جيتش ورودريك تشيزم. ويتمثل جوهر هذا الاعتراض في أن الحالات العقلية لا يمكن ربطها بالسلوكيات بشكل فردي، وإنما يمكن ربطها فقط بالسلوكيات بالانسجام مع حالات عقلية أخرى بطريقة تجعل السلوكية نظرية معقدة تعقيدًا يصعُب فَهمُه.

ولكي ندرك السبب في أن هذا يمثل مشكلة للسلوكية، دعونا نبدأ بإلقاء نظرة على حالة عقلية معينة. افترض أن جين تخاف من النمور. افترض أيضًا أن جين في رحلة استكشافية في الغابة وهناك نمر على بعد خمس أقدام فقط منها. ما هو السلوك الذي يؤدي إليه خوفها من النمور؟ يعتمد السلوك الذي تسلكه إلى حدٍّ كبير على ما لديها من حالات عقلية أخرى. إنه

يعتمد على ما إذا كانت تعتقد أن هناك نمرًا بالقرب منها. لنفترض أنها لم ترَ النمر أو رأته لكنها تعتقد أنه صديقتها التي ترتدي بدلة نمر تحاول أن تمارس عليها خدعة. ومن دون أي اعتقاد بوجود نمر قريب، فإن مجرد الرغبة في تجنب النمور لا يحتمل أن تؤدي إلى أي سلوك معين في هذه المناسبة.

تساعدنا قصة جين والنمر على رؤية أن الرغبة في تجنب النمور ليست كلها مرتبطة بحد ذاتها بسلوك تجنب النمور. فقط بالانسجام مع حالات عقلية أخرى مثل الاعتقاد، نجد أن الرغبة ترتبط بنوع معين من السلوك.

هذه النقطة لا تنطبق على الرغبات فقط، وإنما نستطيع أن نضعها حول أي حالة عقلية. تأمل الاعتقاد. افترض أن هناك نمرًا على بعد خمس أقدام من جورج وأن جورج يعتقد هذا، يعتقد جورج أن هناك نمرًا على بعد خمس أقدام. ماذا سيكون سلوكه؟ افترض أن جورج يعتقد أن النمور أليفة وتحب أن تكون مدللة. افترض كذلك أن جورج يرغب في تدليل النمور. قد يؤدي ذلك إلى نوع واحد من السلوك. لكن إذا كانت لدى جورج رغبة مختلفة، إذن ربما يسلك بطريقة مختلفة.

إذا أخذنا في الحسبان أن الحالة العقلية لا يمكن أن ترتبط بسلوك ما إلا عن طريق الارتباط أيضًا بمجموعة من الحالات العقلية الأخرى، فما المشكلة التي تواجه السلوكية؟ المشكلة هي أن تحديد السلوك الذي ترتبط به الحالة العقلية معقد للغاية بحيث يتعذّر فهمه تمامًا. ولسنا في وضع يسمح لنا أبدًا بتقديم تعريف لحالة عقلية معينة في حدود سلوك، حيث يجب علينا إدخال بعض الحالات العقلية الأخرى في التعريف. لكن كيف سنحدد كل حالة من تلك الحالات العقلية الأخرى؟ لا يمكن ربط كل حالة منها بالسلوك إلا بالرجوع إلى حالات عقلية أخرى، بما في ذلك الحالة العقلية التي بدأنا بها، وبذلك نقع في دائرة.

إذا أخذنا بالحسبان أن جانبًا كبيرًا من السلوكية يهتم بأوصاف العقول

الأخرى، فمن الطبيعي في هذه المرحلة التعمق في المشكلة الفلسفية للعقول الأخرى.

المشكلة الفلسفية للعقول الأخرى

مشكلة العقول الأخرى هي مشكلة معرفية إلى حد كبير؛ بينما يعتقد معظمنا أن هناك عقولًا أخرى غير عقولنا، كيف يستطيع كل واحد منا التوصل إلى معرفة أن هناك عقولًا أخرى؟ ما الذي يسوغ اعتقادنا بوجود عقول أخرى؟ يمكن الشعور بالمشكلة على أنها حادة بشكل خاص إذا وضعنا بعض الافتراضات الديكارتية. أحد هذه الافتراضات هو أن هناك اختلافًا صارخًا بين الطريقة التي نعرف بها عقولنا والطريقة التي نعرف بها عقول الآخرين. من وجهة النظر الديكارتية، أعرف عقلي بيقين. ومع ذلك، فإن معرفتي بالأشياء الخارجية عن عقلي تتوسطها حواسي. ولما كانت حواسي قد تخدعني، فلا شيء أعرفه من خلالها بيقين. والأسوأ من ذلك، هو احتمال أنني ربما لا أعرف أي شيء على الإطلاق عن أشياء خارجة عن عقلي.

في القسمين الفرعيين التاليين سوف نفحص استراتيجيتين عامتين لحل مشكلة العقول الأخرى. تقبل الاستراتيجية الأولى وجود لاتماثل مهم بين الطريقة التي يعرف بها المرء عقلَه والطريقة التي يعرف بها عقولَ الآخرين. وتُنكر الاستراتيجية الثانية أيَّ لاتماثل عميق؛ الطريقة التي يعرف بها كل منا عقله لا تختلف اختلافًا مهمًّا عن معرفة عقول الآخرين.

صعود وسقوط الحجة من التناظر

يُعرف الحلّ الأول الذي سنتناوله بالحجة من التناظر argument from analogy، والذي يمكن توضيحه في أربع خطوات.

الخطوة الأولى هي ملاحظة وجود عقل الفرد. أنت تعرف أنَّ لديكَ عقلًا

وحالات عقلية منوعة. وتعرف أن لديك اعتقادات، ورغبات، وإدراكات، وذكريات، وأفكار، ومشاعر، وَهَلُمَّ جَرًّا.

الخطوة الثانية هي ملاحظة أنه في مناسبات كثيرة، ترتبط أنواع معينة من حالاتك العقلية بأنواع معينة من السلوك. تلاحظ أنه عندما تكون سعيدًا، فإنك تميل إلى المشي مع قفزة في خطوتك وترتسم ابتسامة على وجهك. تلاحظ أنه عندما تكون حزينًا، فإنك تميل إلى العبوس وتقطيب الجبين. وتلاحظ أنه عندما تعتقد أشياء مثل 2+2=4، تكون مستعدًّا لقول ذلك.

والخطوة الثالثة هي ملاحظة الأجسام البشرية الأخرى في العالم وملاحظة السلوكيات المختلفة التي تشارك فيها. أحيانًا تمشي تلك الأجسام مع حماسة وابتسامة. وفي أحيان أخرى يظهر على هذه الأجسام العبوس والنكد. في بعض الأحيان تشترك تلك الأجسام في سلوكيات لفظية. تراهم يقولون أشياءَ مثل «2+2=4».

الخطوة الرابعة هي الخطوة التي تعطي الحجةَ اسمَها. تتضمن الخطوة الرابعة التفكير عن طريق رسم تمثيل ثم عمل استدلال بالتمثيل analogical inference. هنا يكون التمثيل بين جسمك وأجسام الآخرين، فهذه الأجسام تتصرف بطرق مماثلة. تمامًا كما يبتسم جسمك ويمشي، كذلك تفعل أجسام الآخرين. الاستدلال بالتمثيل هو استدلالٌ على أن الأشخاص الآخرين يشبهونك في امتلاك حالات عقلية.

إذن، هل هذه الحجة جيدة؟ يجب أن نلاحظ هنا أن الاستدلال بالتمثيل هو نوع من التفكير الذي نستخدمه كثيرًا وتعد هذه الاستنتاجات طريقة محترمة للتفكير في الأشياء. على سبيل المثال، لنفترض أنك فتحت أكثر من ألف قشرة فول سوداني في حياتك، وأن كل قشرة فول سوداني فتحتها حتى الآن تحتوي على بذرتين. من المعقول إذن توقع أن تحتوي قشرة

الفول السوداني التالية التي تفتحها أيضًا على بذرتينِ. ما هو التمثيل هنا؟ يهتم التمثيل بالتشابهات بين الفول السوداني غير المفتوح وتلك التي فتحتها بالفعل. يشبه الفول السوداني غير المفتوح أنواع الفول السوداني الأخرى في أن يكون له شكل مشابه ويأتي من نبات مشابه. وتفكر في أنه، في ضوء أوجه التشابه هذه، سيكون الفول السوداني الجديد متشابهًا بطرق أخرى أيضًا.

نظرًا لأن الاستدلال بالتمثيل هو شكلٌ محترم من التفكير، فإن مجرد حقيقة أن الحجة من التمثيل تستعمل استدلالًا بالتمثيل ليست مشكلة. ومع ذلك، فإن الحجة من التمثيل بها عيب خطير. إنها تعميم متسرع hasty generalization. لمعرفة الخطأ في التعميمات المتسرعة، تأمل نوعًا مختلفًا من القصة مع الفول السوداني. افترض أن جورج قد واجه أو حتى سمع عن حبة فول سوداني واحدة. تحتوي هذه الحبة الواحدة من الفول السوداني على بذرتين. لنفترض أن جورج خلُص من ملاحظة هذه الحبة الواحدة من الفول السوداني أنه في كل مناسبة مستقبلية لفتح الفول السوداني، سيجري الكشف عن أنها تحتوي على بذرتينِ بالضبط. جورج يقفز إلى نتيجة. بعد ملاحظة حبة فول سوداني واحدة فقط، ليس لديه ما يكفي من الأدلة لتسويغ زعمه بشأن كل الفول السوداني. الزعم حول كل حبات الفول السوداني هو تعميم حول كل الفول السوداني، وفي تأسيس تعميمه على قدرٍ ضئيلٍ فقط من الدليل، يقوم جورج بتعميم متسرع.

ما الذي يجعل الحجة من التمثيل تعميمًا متسرعًا؟ بالنظر إلى الافتراض الديكارتي بأنك وحدك تملك وصولًا مباشرًا إلى حالتك العقلية، فإن العقل الوحيد الذي «تراقبه» هو عقلك. لكن هناك مليارات البشر يعيشون على كوكب الأرض. يتمثل العيب الجوهري في الحجة من التمثيل في أنها تُعمم ما يجب أن يكون صحيحًا لمليارات الأشخاص بناءً على ارتباطات «قابلة للملاحظة» بين السلوكيات والحالات العقلية لشخص واحد فقط.

إنكار اللاتماثل بين معرفة الذات ومعرفة العقول الأخرى

لعل ما يجعل مشكلة العقول الأخرى إشكالية بشكل خاص هو الافتراض الديكارتي بوجود لاتماثل بين الطريقة التي تعرف بها عقلك والطريقة التي تعرف بها عقول الآخرين. تتمثل إحدى الإستراتيجيات لحل مشكلة العقول الأخرى في إنكار أي تماثل عميق بين معرفة عقل المرء ومعرفة عقول الآخرين. وتُسمّى هذه «استراتيجية التماثل».

إحدى صور استراتيجية التماثل هي السلوكية. ترى السلوكية أنه ما دامت الحالات العقلية يمكن تعريفها في حدود السلوك الجسمي، فلا توجد مشكلة خاصة حول معرفة عقول الآخرين. إن معرفة عقول الآخرين ليست أكثر صعوبة من معرفة وجود الأجسام المادية المختلفة وحركاتها. هذه صورة من حلّ التماثُل لأنها تزعم أنك تعرف عقلك بالطريقة نفسها التي تعرف بها عقول الآخرين، أي من خلال معرفة السلوكيات الجسمية. ومع ذلك، كما ناقشنا من قبل، فإن السلوكية عرضة لاعتراضات قوية عديدة.

وهناك صورة أخرى من استراتيجية التماثل ترى أن معرفة العقول الأخرى، ومعرفة العقول بصفة عامة، هي نوع من المعرفة النظرية المشابهة للمعرفة المقننة في صيغة نظريات علمية منوعة، نظريات مثل النظرية الذرية للمادة.

إن الفكرة الحاسمة لهذا الرأي في النظريات هي فكرة أن النظريات تفترض وجود كائنات غير قابلة للملاحظة (مثل الكائنات الصغيرة جدًّا بحيث لا يمكن رؤيتها) بوصفها استدلالًا لأفضل تفسير inference to the best explanation للمعطيات القابلة للملاحظة. في حالة النظرية الذرية للمادة، يفترض وجود الجسيمات المجهرية غير المرئية بالعين المجردة من أجل تفسير التفاعلات القابلة للملاحظة بين العينات الكيميائية المختلفة.

يحذو كثير من الفلاسفة حذو ويلفريد سيلرز ويرون أن معرفتنا

بالعقول تنتظم في حدود نظرية نفهمها ضمنيًا، وهي نظرية يشار إليها باسم علم النفس الشعبي folk psychology. الكيانات الرئيسة في هذه النظرية هي الحالات العقلية مثل الاعتقادات والإحساسات. يُفترض وجود مثل هذه الحالات العقلية لتفسير أنماط معينة من السلوك. كما ناقشنا سابقًا فيما يتعلق بسيلرز، حالات افتراض الوجود هذه لا يمكن تعريفها ببساطة في حدود السلوك الذي تُفترض لتفسيره، لأن التفسيرات المنوعة سيتبيّن في النهاية أنها دائرية. ولذلك، من الأهمية بمكان في هذا الرأي أن يُرفَض البرنامج السلوكي لتعريف الحالات العقلية بالرجوع إلى السلوك. وفي الفصل العاشر سنناقش باستفاضة فكرة أن فهمنا للعقول يتشكل من خلال فهم نظرية.

خاتمة

تبدو صورة ما من السلوكية معقولة على نحو خاصٍ بوصفها تقريرًا عن معرفتنا للعقول الأخرى. ما الذي يجب علينا أن نتابعه أيضًا إلى جانب سلوكيات الآخرين عندما نحاول فهم ما يدور في عقولهم؟ نستطيع أن نسألهم مباشرة، لكن إجاباتهم هي مجرد صورة من السلوك - السلوك اللفظي. ومع ذلك، فإن بعض العقبات الكبرى التي تعترض السلوكية تتعلق بمعرفة جوانب من عقولنا. يبدو أن لديّ اتصالًا مباشرًا بخبرتي الواعية التي لا تتوسطها ملاحظات لسلوكي.

مراجع معلق عليها

Dennett, Daniel (1997) «True Believers: The Intentional Strategy and Why it Works,» in John Haugeland (ed.), *Mind Design II: Philosophy, Psychology, and Artificial Intelligence* (Cambridge, MA: MIT Press).

شرح «سلوكية» دينيت، وخاصة بقدر ما تنطبق على الاعتقادات والمواقف القضوية الأخرى.

Dennett, Daniel (2003) «Who's on First? Heterophenomenology Explained,» *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), 10–30, full text available from http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/JCSarticle.pdf, accessed February 6, 2013.

«سلوكية» دينيت مطبقة على الوعي في شكل ما يسميه «علم الظواهر غير المتجانسة»، وهو منهج لدراسة الوعي لا يقتصر على ما يسمى بمناهج المتكلم.

Hauser, Lary (2005) «Behaviorism,» in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, full text available from http://www.iep.utm.edu/behavior/, accessed February 6, 2013.

نظرة عامة مفيدة لكل من السلوكية النفسية والسلوكية الفلسفية.

Hyslop, Alec (2010) «Other Minds,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available from http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/other-minds/, accessed February 6, 2013.

رؤية عامة واسعة النطاق على صور وجوانب منوعة من مشكلة العقول الأخرى.

Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind* (London: Hutchison).

يدافع رايل عن نوع من السلوكية بينما يهاجم الثنائية الديكارتية بوصفها نوعًا من «خطأ المقولة» الذي يصوِّر العقل البشري على أنه «شبح في آلة».

Sellars, Wilfrid (1956) «Empiricism and the Philosophy of Mind,» in Herbert Feigl and Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis* (Minneapolis: University of Minnesota Press), pp. 253–329, full text available from http://www.ditext.com/sellars/epm.html, accessed February 6, 2013.

يطور سيلرز نقدًا للسلوكية الفلسفية ودفاعًا عمّا يسميه «السلوكية المنهجية»، وهي الرأي القائل إن السلوك هو أفضل طريق لدينا لمعرفة بعضنا في حدودٍ نفسية.

6

العقل بوصفه مُخًّا

تقديم نظرية هوية العقل-المخ

النظرية التي سنفحصها في الفصل الحالي نظريةُ الهوية بين العقل والمخ (تُعرف أيضًا باسم «نظرية هوية النمط»، و«الردية النفسية العصبية»، و«مادية الحالة المركزية»، وغالبًا ما تكون ببساطة «نظرية الهوية») -يمكن تقريرها ببساطة. إنها وجهة النظر القائلة إن العقل هو المخ وإن الحالات العقلية هي حالات مخية. العقل والمخ شيء واحد- وهما متطابقان.

نظرًا لأن المخ فيزيائي، فإن نظرية هوية العقل-المخ هي نوع من النزعة الفيزيائية. وهي تنكر ثنائية الجوهر وثنائية الخاصية معًا. وهي تنكر ثنائية الجوهر ما دامت تُنكر القول إن العقل شيء غير مادي. وهي تؤكد أن العقل شيء، لكنه شيء فيزيائي، إنه المخ. وتنكر نظرية هوية العقل-المخ ثنائية الخاصية لأنها تنكر أن الخواص العقلية، مثل الكيفيات، هي خواص غير فيزيائية. إنها بالفعل خواص، وفقًا لوجهة النظر هذه، لكنها هي وخواص مخ معينة شيء واحد.

والشيء الجدير بالملاحظة هنا هو اختلاف أساسي بين نظرية هوية العقل-المخ والسلوكية، وهي النظرية الفيزيائية الأخرى التي فحصناها آنفًا. ويمكن وضع الاختلاف الأساسي على النحو التالي: على حين يُعرِّف السلوكي الحالات العقلية مباشرة في حدود السلوك الخارجي، يُعرِّف صاحب نظرية

هوية العقل-المخ الحالات العقلية على أنها شيء داخليّ حرفيًا، لأن مخ الشخص هو شيء داخل جسمه بصورة حرفية.

مزايا نظرية هوية العقل- المخ

دعونا نذكر بإيجاز بعض المشكلات التي تثار ضد النظريات التي ناقشناها حتى الآن، ونفكر بإيجاز في الكيفية التي تحل بها نظرية هوية العقل-المخ هذه المشكلات بشكل أفضل. ويمكن أن نلخص المشكلات الرئيسة للنظريات السابقة على النحو التالي:

- تؤدي ثنائية الجوهر وثنائية الخاصية إلى مذهب الظاهرة الثانوية ومشكلات خطيرة تتعلق بالتفاعل بين العقل والجسم. زد على ذلك أنهما تضعانِ استثناءات للنظرة العلمية للعالم التي يرتبط كل شيء وفقا لها بقوانين الفيزياء.
- المثالية والنظريات ذات الصلة عن الأنا وحدية وشمول النفس تتعارض بشدة مع الحس المشترك.
- لا تحافظ السلوكية على فكرة الحس المشترك القائلة إنّ كثيرًا من حالاتنا العقلية هي أسباب للسلوكيات.

والتعارض بين الثنائية ونظرية الهوية جديرٌ بالملاحظة بصفة خاصة. إلى جانب القلق العام من أن الثنائية غير منسجمة حقًا مع نظرة علمية عامة للعالم، وهي نظرة فيزيائية إلى حد بعيد، هناك أيضًا القلق الذي ينشأ فيما يتعلق بمشكلة التفاعل. وتمثل مشكلة التفاعل خطورة خاصة بالنسبة لثنائية الجوهر الديكارتية، التي ترى أن العقول تختلف اختلافًا جذريًا عن الأجسام الفيزيائية لدرجة أنها لا تمتلك حتى مواقع مكانية. كيف، إذن،

يمكن لجوهر ليس في أي مكان على الإطلاق أن يكون له تأثيرات سببية في جسمي (كما هو الحال عندما أرفع يدي عن قصد)؟ والمشكلة وثيقة الصلة هي مشكلة تفسير لماذا يملك عقلي تأثيرًا مباشرًا فقط في جسمي، إذا كان عقلك وعقلي لا مكان لهما بصورة متساوية، فلماذا يمكن أن يكون لأفكاري تأثيرٌ مباشر في جسمي ولكن ليس في جسمك؟ ولماذا يتسبب الضرر الذي يلحق بجسمك في ظهور المعاناة في عقلك وليس في عقلي؟

نظرية الهوية لديها طريقة مباشرة للتعامل مع كل هذه الأسئلة والمشكلات. سؤال: كيف يمكن أن يؤثر العقل في الجسم ويؤثر الجسم في العقل؟ الجواب: بالطريقة العامة التي تؤثر الأشياء الفيزيائية بعضها في بعض، لأن المخ هو شيء فيزيائي مثله مثل باقي الجسم. سؤال: لماذا الضرر الذي يصيب جسمي يسبب لي الألم ولا يُسببه لك؟ ولماذا يكون في مقدوري أن رفع يدي عن قصد، لكن لا يكون في مقدوري رفع يدك مباشرة عن قصد؟ الجواب: مخك مرتبط بشكل مباشر ببقية جسمك، لكن ليس بجسمي، بينما مخي متصل بجسمي وليس بجسمك. وقريب من ذلك، لا تؤدي نظرية الهوية إلى الدعوى المقلقة حول الظاهرة الثانوية كما تفعل ثنائية الخاصية. الكيفيات خواص فعالة سببيًا لأنها خواص مخية فعالة سببيًا بشكل عام.

دعونا الآن نفكر في المقارنات بين نظرية الهوية ووجهات النظر الأخرى المرتكزة على العقل في المثالية، والأنا وحدية، وشمول النفس. على خلاف المثالية والأنا وحدية، تتبنى نظرية الهوية مقاربة الحس المشترك للوجود. هناك أشياء فيزيائية كثيرة توجد بشكل مستقل عن عقولنا لأن عقولنا ما هي إلا أمخاخ وهناك أشياء فيزيائية كثيرة توجد بالإضافة إلى الأمخاخ. وعلى خلاف شمول النفس، التي لا تقيم فصلًا حادًّا بين الأنظمة الفيزيائية التي لديها عقول والأنظمة الفيزيائية التي لا تملك عقولًا، فإن نظرية الهوية

قادرة على إقامة فصل حاد. والأنظمة الفيزيائية التي تفتقر إلى الأمخاخ تفتقر بذلك إلى العقول.

وبالإضافة إلى مزايا نظرية الهوية التي جرى تحديدها بالفعل -مزايا مثل تفسير التفاعل بين العقل والجسم بطريقة مرضية وتجنب مذهب الظاهرة الثانوية– تظهر أحيانًا حجة لصالح نظرية الهوية هي أنها أبسط من النظرية الأساسية المنافسة لها، وهي الثنائية. كما نوقشت في الفصل الرابع، فإنَّ فكرةَ أنَّ أبسط النظريات المتنافسة هي النظرية المفضلة هي الفكرة المعروفة باسم نصل أوكام. يمكن القول إنَّ نصل أوكام يفضل نظرية الهوية على الثنائية. في حين تفترض الثنائية كائنات بالإضافة إلى الأمخاخ وخواص عقلية بالإضافة إلى خواص المخ، فإن نظرية هوية العقل – المخ أبسط لأنها تتعامل مع الأمخاخ وخواص المخ فقط. إذا كانت الثنائية هي المنافس الوحيد لنظرية الهوية، فإن نظرية الهوية تفوز في المنافسة على أبسط نظرية.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نتسرع في استنتاج أن نصل أوكام يحسم كل الخلافات لصالح نظرية الهوية. كما عرفنا في الفصل الرابع، هناك نظريات أخرى منافسة إلى جانب الثنائية، هناك صور مختلفة من المثالية، مثل الأنا وحدية. وبعض هذه الصور بسيطة جدًّا بالفعل. إذا وجد عقلك فقط، فسيكون ذلك في الواقع بسيطًا جدًّا! وهذا لا يعني أن عقلك بسيط. النقطة المهمة هنا هي أن عقلك بالإضافة إلى العالَم الخارجي أكثر تعقيدًا من عقلك وحده. والنقطة الأكبر هي أن السؤال عن أي نظرية أبسط ليس في حد ذاته بهذه البساطة!

قبل التعمق في تعقيدات الخلافات الفلسفية حول نظرية هوية العقل- المخ، سيكون من المفيد أن نُلقي نظرةً خاطفة على العلم الملائم للعقل والمُخ.

رؤية موجزة جدًّا لعلم الأعصاب

علم الأعصاب هو الدراسة العلمية للمخ وأجزاء أخرى من الجهاز العصبي للإنسان والحيوانات الأخرى. يعد المخ، ومخ الإنسان خاصة، من أكثر الأشياء تعقيدًا في الكون. ومِن ثَمَّ ، يعد علم الأعصاب مجالًا معقدًا للدراسة. ومع ذلك، نستطيع أن نقول بإيجاز بعض الأشياء حول السمات الرئيسة لفَهمنا العلمي للأجهزة العصبية.

أجزاء الجهاز العصبي الرئيسة ووظائفها

تعمل الأجهزة العصبية للحيوانات (بما في ذلك البشر) بوصفها وسيلة رئيسةً يتم من خلالها نقل المعلومات ومعالجتها وتخزينها داخل أجسامها. وتمتلك الحيوانات الفقارية، بما في ذلك البشر، جزأين رئيسينِ في أجهزتها العصبية: الجهاز العصبي المركزي والجهاز العصبي المحيطي. يشمل الجهاز العصبي المركزي الحبل الشوكي والمخ، ومِن ثَمَّ فهو جزء من الجهاز العصبي يشارك بشكل مباشر في الإدراك والوعي. وينقل الجهاز العصبي المحيطي الإشارات من الجهاز العصبي المركزي وينقلها إليه أيضًا. ينقل الإشارات من الأعضاء الحسية والإشارات إلى الأجهزة العضلية. وفي الفقاريات، يقع المخ في الجمجمة وعلى مقربة من الأعضاء الحسية الرئيسة، وخاصة أعضاء الرؤية والسمع والتذوق والشم وحاسة التوازن.

أجزاء المخ الرئيسة ووظائفها

من الأجزاء الرئيسة من المخ، الجزء الذي يُميّز البشر إلى أبعد الحدود عن الفقاريات الأخرى هو القشرة المخيّة (غالبًا ما تسمى «القشرة»). والقشرة المخية معقدة وكبيرة بشكل خاص عند البشر مقارنة بالحيوانات الأخرى، وتتعلق أهم الاختلافات بالقشرة الأمامية (الجزء الأمامي من القشرة).

وتشكل القشرة السطح الخارجي المتجعد للمخ. وهي متجعّدة تجعُّدًا كبيرًا عند البشر مقارنة بالحيوانات الأخرى لأنَّ قدرًا كبيرًا منها يجب حشره في مساحة صغيرة نسبيًّا من الجمجمة. (فكِّر في كيف يمكن أن تتجعد الملابس بشدة عندما يتم حشر كمية كبيرة منها في حقيبة صغيرة جدًّا من حقائب السفر!). ويمكن تحديد الوظائف الإدراكية المختلفة إلى حدٍّ ما في مناطق متميزة من القشرة. ومع ذلك، فإن دراسات التموضع تشمل مجالًا من البحث المستمر ولا يزال يتعيّن اكتشاف الكثير حول مناطق القشرة المخية التي تؤدي الوظائف المعرفية وكيف تؤديها. ومع ذلك، هناك اتفاق واسع النطاق حول التعيين التقريبي التالي للوظائف: النصف الخلفي من القشرة مخصص إلى حد كبير للمعالجة الحسية، مع جزء كبير جدًّا من ذلك (الجزء الأقرب إلى الخلف) مخصص للرؤية. والنصف الأمامي من القشرة مخصص إلى حدٍّ كبير للمعالجة الحركية (المعالجة التي تحدث في حركات العضلات) والوظائف التنفيذية مثل العزم والتحكم في السلوكيات الإرادية.

الخلايا العصبية والتنشيطات العصبية وحالات المخ

تتكون الأجهزة العصبية بشكلٍ أساسي من نوعينِ من الخلايا: الخلايا العصبية، التي تنقل الإشارات الكهروكيميائية لبعضها، والخلايا الدبقية (تسمى أيضًا «الخلايا الصمغية»)، والتي تُخصص على نطاق واسع لدعم عمل الخلايا العصبية. يبرز من جسم كل خلية عصبية محور عصبي طويل وزوائد شجرية متشعبة بغزارة. ونقطة التشابك العصبي هي موقع الاتصال بين خلية عصبية وخلية أخرى عن طريقها تنقل الخلية العصبية إشارة إلى الخلية المستهدفة. تتحرك الإشارات الكهربائية والكيميائية داخل الخلايا العصبية وفيما بينها عند نقاط التشابك العصبي. والحوادث الكهربائية قصيرة الأمد، والمعروفة باسم «إمكانات الفعل» أو «النبضات العصبية»

أو «النبضات»، تؤدي دورًا مركزيًّا في النقل الإشاري العصبي. عندما تصدر خلية عصبية إمكانية عمل، يُقال إنها «تشتعل». وهناك أنواع عديدة من الخلايا العصبية المتخصصة. وهناك نوع منها هو الخلايا العصبية المستقبلة للضوء في العين التي تُحوِّل الضوء إلى إشارات عصبية كهروكيميائية. ونوع آخر هو الخلايا العصبية الجسمية التي تتصل مباشرة بعضلات الهيكل العصبي وهي ضرورية لحركة الجسم.

الأضرار، والتصوير، والفسيولوجيا الكهربائية

طوَّر علماء الأعصاب تقنيات كثيرة لدراسة أداء الأمخاخ الحية. تتضمن إحدى فئات التقنيات مراقبة الوظائف المتصارعة والتالفة المرتبطة بأضرار في مناطق المخ، بما في ذلك الأضرار التي تحدث بشكل عرضي أو الأضرار التي تحدث عن عمد. تتضمن التقنيات الأخرى آلات يُمكنها إنشاء صور لمناطق المخ والنشاط داخلها. إحدى هذه التقنيات، المعروفة باسم التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI)، تكتشف التغيُّرات في تدفق الدم المرتبطة بالتغيرات في النشاط العصبي. ومع ذلك، هناك فئة أخرى من التقنيات تقيس النشاط الكهربائي في مناطق منوعة من المخ، إما عن طريق تسجيلات من أقطاب كهربائية على فروة الرأس وإمّا عن طريق أجهزة استشعار صغيرة يجري إدخالها مباشرة في خلايا عصبية مفردة.

التموضع والنزعة الكلية

يدور جدل في علم الأعصاب حول الدرجة التي يتم بها أداء وظيفة إدراكية بواسطة جزء معين من المخ يكون مخصصًا لهذه الوظيفة فقط. وجهة النظر المعروفة بنزعة التموضع localism هي وجهة النظر القائلة إن الوظائف الإدراكية يمكن تحديدها في مناطق المخ المخصصة لأداء تلك

الوظائف. لذلك، على سبيل المثال، هناك منطقة مخية محددة للغة، ومنطقة أخرى للذاكرة، ومنطقة مختلفة للرؤية. ووجهة النظر المعروفة باسم النزعة الكلية holism تعارض نزعة التموضع. في أكثر أشكالها تطرفًا، النزعة الكلية هي الرأي القائل إن المخ بأكمله يساعد كل وظيفة إدراكية وإن أي جزء معين من المخ يؤدي دورًا في كل وظيفة إدراكية. بالنسبة لأي وظيفة معينة، مثل الإدراك البصري للون، يدور الجدل حول مسألة كيف تكون الوظيفة المتموضعة (مقابل الوظيفة المنتشرة) في المخ. وتتمسك الصورة المبكرة والمتطرفة من النزعة الكلية بأن الضرر الذي يلحق بجزء من المخ قد يؤدي إلى تدهور شامل في أداء الوظيفة الإدراكية، ولكنه لن يدمر تمامًا وظيفة واحدة فقط. وتتجه الأدلة الحديثة بعيدًا عن هذه النزعة الكلية المتطرفة. على سبيل المثال، يمكن أن يؤدّي تلف جزء معين من المخ إلى تدمير قدرة الشخص على الإدراك الواعي لأشكال الأشياء مع ترك جوانب أخرى من الرؤية سليمة بالإضافة إلى الإدراك غير البصري.

التعلم واللدونة المشبكية

يعتقد علماء الأعصاب أن إحدى الطرق الرئيسة التي يدعم بها الجهاز العصبي التعلم والذاكرة هي من خلال التغييرات في نقاط الاشتباك العصبي، والتغيرات التي تتعلق بكمية استخدام نقطة الاشتباك. يمكن أن تتغير نقاط الاشتباك العصبي فيما يتعلق بمدى «قوتها»، حيث تكون فكرة القوة المشبكية هنا هي فكرة مدى تأثير إطلاق أحد الخلايا العصبية (العصبون «قبل المشبكي») على إطلاق خلية عصبية أخرى مرتبطة بها عن طريق نقطة اشتباك عصبي (العصبون «ما بعد المشبكي»). كلما كانت نقطة الاشتباك قوية، زادت درجة التأثير. تُعرف العملية العامة لمثل هذا التغيير في نقاط الاشتباك باللدونة المشبكية.

أحد الفروض المؤثرة للغاية المتعلقة بالتعلم واللدونة المشبكية ينشأ مع دونالد هب. يمكن تلخيص فرض هب من خلال شعار «الخلايا التي تشتعل معًا تبرق معًا». تكمن الفكرة هنا في أنه إذا أُطلقت خليتانِ عصبيتانِ متصلتانِ في الوقت نفسه، فإن وصلاتهما المشبكية ستتعزّز. بعد تقوية نقاط الاشتباك العصبي، من المرجح أكثر من ذي قبل أن يؤدي اشتعال الخلايا العصبية قبل المشبكية إلى اشتعال الخلايا العصبية بعد المشبكية. يُعتقد أن مثل هذه الآلية تكمن وراء أنواع التعلم عن طريق الإشراط التي يدرسها علماء السلوك النفسي.

علم الأعصاب الحسابي والارتباطية

يقوم علماء الأعصاب الحسابيون بإنشاء ودراسة نماذج كمبيوتر لعمل الخلايا العصبية الفردية ومجموعات الخلايا العصبية. بعض علماء الأعصاب الحسابيين كانوا مدفوعين بالاعتقاد أنَّ المخ نفسه هو نوع من الكمبيوتر (انظر الفصل السابع). تُعرف إحدى المدارس الفكرية المتعلقة بإنشاء مثل هذه النماذج للكمبيوتر باسم الارتباطية connectionism. يدرس الارتباطيون النماذج، والشبكات العصبية الاصطناعية (أو ANN)، حيث ترتبط أعداد كبيرة من الخلايا العصبية المبسطة بعضها ببعضٍ عن طريق روابط ذات «أوزان» ربط متنوعة وقابلة للتعديل. يمكن عدُّ هذه الروابط الموزونة بمثابة محاكاة لنقاط الاشتباك العصبي المتفاوتة القوة. يجري تنفيذ التعلُّم في نماذج رابطة عبر إجراءات آلية تُدخل تغييراتٍ في أوزان الرابط.

جرى ابتكار نماذج رابطة لأنواع مختلفة من المهام الإدراكية. تتضمن الأمثلة نماذج رابطة خاصة بالتعرُّف البصري على الوجوه والقراءة بصوت عالٍ. وإحدى السمات المثيرة للاهتمام لهذه النماذج الرابطة هي أنه عندما

تكون «متضررة»، يكون هناك تدهور تدريجيٌّ في الأداء مشابه بشكل ملحوظ للتدهور المرتبط بأضرار الأمخاخ الحقيقية. أي إنَّ مقدارًا صغيرًا من الضرر لا ينتج عنه إيقاف تشغيل كامل للأداء، ولكنه يرتبط بدلًا من ذلك بانخفاض طفيف نسبيًّا في الأداء.

المتلازمات العصبية للوعي

هناك نوع من المشروعات التي يتابعها علماء الأعصاب المهتمون بالوعي هو البحث عن المتلازم العصبي للوعي neural correlate of consciousness أو NCC. إن البحث عن المتلازم العصبي للوعي ينطوي على محاولة معرفة ليس فقط المكان الذي يمكن أن يتموضع فيه الأداء الواعي في الجهاز العصبي، ولكن أيضًا معرفة ما أنواع النشاط العصبي المتلازمة مع العمليات الواعية تلازمًا وثيقًا. وبين الباحثين الذين يعتقدون أن هناك شيئًا مثل التلازم العصبي للوعي، هناك اتفاق واسع النطاق على أن الوعي يمكن أن يكون متموضعًا في مكان ما في القشرة المخية. وما عدا ذلك هناك خلاف كثير. تتعلق إحدى نقاط الخلاف بما إذا كان يمكن للوعي البصري، مثلًا، أن يتموضع في المناطق القشرية في الجزء الخلفي من المخ (ولذا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمراحل الأولى من المعالجة الحسية في القشرة) أو ما إذا كان الموضع سيشمل مناطق أمامية أكثر (ومِن ثَمَّ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمناطق المرتبطة بالأداء التنفيذي أو الذاكرة العاملة، أو يرتبط بهما معًا).

في الألم والألياف-C

في كثير من الأحيان عندما يناقش الفلاسفة نظرية الهوية يستعملون كمثال تعريف الألم واشتعال الليف-C. الألم هو نوع من الخبرة، وهو خبرة غير سارة بشكل نموذجي وعادة ما تكون نتيجةً لضرر واضطراب جسمي.

والليف-C هو ليف في الجهاز العصبي المحيطي، واشتعال الليف- C هو حالة من التنشيط الداخلة في إرسال إشارات الألم. ولا بد من أن نلاحظ، مع الأخذ بالحسبان موقعه في الجهاز العصبي المحيطي (بوصفه مقابلًا للجهاز العصبي المركزي، الذي يتضمن المخ)، ومن خطل الرأي تمامًا أن يسمي الفلاسفة اشتعال الليف- C نوعًا من حالة مخ.

ولا بد من أن نلاحظ كذلك أن ربط الآلام بالألياف-C هو تبسيط مفرط للغاية. وأن علم الأعصاب المعاصر يقدم للألم صورة معقدة جدًّا لكيفية معالجة معلومات الألم في الجهاز العصبي البشري. ومع ذلك، هناك تقليد في فلسفة العقل للحديث في حدود «الألم واشتعال الليف- C»، وتتبع المناقشة الحالية هذا التقليد.

بعض الملاحظات العامة حول الهوية

قبل التعمُّق في نظرية الهوية بين العقل- المخ، سنتوقف هنا لمناقشة الفكرة العامة عن «الهوية». ماذا يعني الحديث، بشكل عام، عن أشياء تكون في هوية (متطابقة)؟

الفكرة الأساسية للهوية الملائمة هنا هي فكرة «أن يكون واحدًا والشيء نفسه» افترض أن أحد أفراد الأسرة أعطاك كتابًا، ولنقل نسخة من رواية موبي ديك. أزلت غلاف الكتاب في حفلة عيد ميلادك. واحتفظت بهذا الكتاب معك لسنوات عديدة، ليس فقط لأنك تحب القصة، ولكن لأن هذا الكتاب بالذات، الذي قمت بفك تغليفه بوصفه هديةً، أصبح ثمينًا بالنسبة لك. افترض أنك فقدت الكتاب يومًا ما. إذا ذهبت إلى المتجر واشتريت بديلًا، فهل الكتاب الذي اشتريته مطابقٌ للكتاب الذي فقدته؟ الكتاب هو القصة نفسها وربما عدد الصفحات نفسه، لكنه ليس الكتاب نفسه. بالمعنى الدقيق لكلمة «هُوية» و«مطابق» الذي يهم الفصل الحالي،

الكتاب الذي اشتريته ليس مطابقًا للكتاب الذي تلقيته هديةً. إنهما ليسا كتابًا واحدًا والكتاب نفسه، بل كتابان مختلفان بدلًا من ذلك.

وعلاقة الكتاب الثاني بالكتاب الأول ليست الهوية بل مجرد تشابه. تتمثل إحدى طرق التمييز بين هذا المعنى الدقيق لـ «الهوية» عن المعاني الواسعة للكلمة في التمييز بين الهوية العددية numerical identity والهوية الكيفية qualitative identity. في حالة الكتابين، قد يكون الكتاب الأول في هوية كيفية مع الكتاب الثاني (بمعنى أنهما يشتركان في الكيفيات - إنهما متشابهان) ولكن الكتاب الأول ليس في هوية عددية مع الكتاب الثاني (ليسا شيئًا واحدًا والشيء نفسه). عندما نتحدث عن التوائم «توأمين متطابقين»، فإن ما نعنيه حقًّا هو أن التوأمين في هوية من الناحية الكيفية. وليسا في هوية من الناحية العددية. إذا كانا كذلك، فلن يكونا توأميْنِ (لأنه سيكون هناك واحد فقط منهما).

عند مناقشة نظرية هوية العقل-المخ، من المهم أيضًا تذكر التمييز بين الهويات الأولية a priori والهويات البعدية a posteriori. ولكن قبل أن نتوسع في الكلام عن الهوية، دعنا نقدم عرضًا تقريبيًا للأوَّليّ مقابل البَعديّ. وعندما نضع التمييز بطريقة مقاربة جدًّا، نستطيع القول إنه يتعلَّق بأنواع المعرفة وإن المعرفة الأولية هي معرفة يُمكن للمرء الحصول عليها قبل امتلاك خبرة حسية، في حين أن المعرفة البَعدية هي معرفة لا يُمكن الحصول عليها إلا من خلال امتلاك خبرةٍ حسية.

خذ مثلًا يُوضِّح ذلك. تأمَّل السؤال: كم عدد الأشخاص الموجودين في البيت الأبيض الآن؟ ما لم تكن هناك وقمتَ مُؤخَّرًا بحساب عدد الأشخاص في البيت الأبيض (أوكنت على اتصال مع شخص قام بحساب العدد)، فلن تعرف إجابة هذا السؤال. الآن، ضع في تصورك هذا السؤال: هل صحيح بالنسبة لعدد الأشخاص في البيت الأبيض أنه إما يساوي صفرًا وإمّا أكبر

من الصفر؟ إذا فكرت في الأمر للحظة فقط، ستدرك أن الإجابة يجب أن تكون «نعم». لا يمكن أن يكون هناك عدد سلبي من الناس في البيت الأبيض. في حالة السؤال الأول، فإن المعرفة التي نسعى إليها هي معرفة بَعدية. لا يمكنك معرفة عدد الأشخاص الموجودين في البيت الأبيض إلا إذا كنت قد أحصيتهم أو كنت على اتصال بشخص عدَّهم عدًّا. وفي الطريقتين، يجب أن تتمتع بخبرة حسية تربطك في النهاية بالبيت الأبيض والأشخاص الموجودين فيه. وفي حالة السؤال الثاني، المعرفة التي بحثنا عنها هي معرفة أولية، لأننا لم نكن بحاجة إلى أي خبرة حسية معينة تتعلق بالبيت الأبيض من أجل معرفة الإجابة الصحيحة. وما دمنا نعرف معاني الكلمات ذات الصلة، كلمات مثل «عدد» و«البيت الأبيض»، يمكن معرفة البقية من خلال التفكير فقط.

الآن بعد أن أصبح لدينا فهم تقريبي للتمييز بين الأوَّليّ والبَعديّ، دعنا ننتقل إلى تطبيق التمييز على عبارات الهوية، عبارات في الصيغة «س في هوية مع ص» و«ص في هوية مع س».

وها هي عبارة هُوية بَعدية: «قاتل جونز هو صاحب محل البقالة». هذه عبارة بعدية لأنه سيتعين علينا إجراء نوع من البحث، تحقيق يستخدم حواسنا في النهاية، من أجل معرفة ما إذا كانت العبارة صادقة.

وها هي عبارة هوية أولية: «قاتل جونز هو قاتل جونز». ليس هناك حاجة إلى بحث لمعرفة أن هذه العبارة صادقة. من الواضح تماما أنها صادقة. وما دمنا نعرف معاني الكلمات ذات الصلة، يمكننا معرفة قيمة صدق العبارة من خلال العقل وحده، دون أي مساعدة إضافية من الحواس. وها هي عبارة هوية أولية أخرى: «الابن الأكبر لساندرا مانديك مطابق لأكبر نسل ذكر لساندرا مانديك». مرة أخرى، لا يلزم إجراء بحث لمعرفة هذا، وإنما نحتاج فقط إلى معرفة معنى الكلمات في الجملة.

مع تذكر هذه الأفكار، نستطيع أن ندرك الآن نقطة مهمة حول نظرية هوية العقل- المخ: كل عبارات الهوية الأساسية المتعلقة بالعقل والمخ هي عبارت هوية بَعدية. العبارات مثل «الألم في هوية مع اشتعال الألياف-c» لا يُفترض أن تكون أولية. لا يفترض أن تكون واضحة ببساطة أو شيئًا يمكنك اكتشافه ما دمت تعرف معاني الكلمات ذات الصلة. وبدلًا من ذلك، فإنها عبارة تتطلب بحثًا لمعرفة ما إذا كانت صادقة. وعلى وجه التحديد، هي عبارات تتطلب بحثًا علميًا لبيان صدقها. وينظر أصحاب نظرية هوية العقل-المخ إلى عبارات هوية العقل-المخ المناسبة بوصفها مماثلةً تمامًا لأنواع أخرى من عبارات الهوية الموجودة في العلوم. تتضمن هذه الأمثلة «الماء في هوية مع H_2O»، «البرق في هوية مع التفريغ الكهربائي في الغلاف الجوي،» و«الحرارة في هوية مع متوسط طاقة حركية جزيئية».

حجج ضد نظرية هوية العقل- المخ

سوف نبحث ثلاث حجج ضد نظرية الهوية. وهي (1) حجة الزومبي، و(2) حجة قابلية التحقق المتعدد، و(3) حجة «الخاصية المتميزة» عند ماكس بلاك.

حجة الزومبي

يمكن القول على وجه التقريب إن أي حجة يمكن استخدامها بوصفها حجة لثنائية الخاصية (الفصل الثالث) يمكن أن تستعمل أيضًا بوصفها حجة ضد نظرية هوية العقل - المخ. أحد الأمثلة الجديرة بالملاحظة بشكل خاص هو ما يُعرف باسم «حجة الجهة». خاصة الصورة التي يجرى صياغتها في حدود الزومبيات. وما دمنا قد توسعنا في القول عن هذا في الفصل الثالث، فلن نفصل القول فيها في الفصل الحالي. لكن بإيجاز، ها هو مخطط للحجة المقبولة بحيث تكون ضد نظرية الهوية:

المقدمة 1: إذا كانت نظرية الهوية صحيحة، إذن، ما دام امتلاك كيفية سيكون امتلاكًا لنمط معين من التنشيط العصبي، فسيكون من المستحيل الحصول على هذا التنشيط العصبي من دون وجود أي كيفيات. (هناك طريقة أخرى لوضع النقطة نفسها وهي القول إنه إذا كان من الممكن أن يكون لديك أي حالة عصبية معينة من دون أي كيفيات، فإن نظرية الهوية خاطئة).

المقدمة 2: إذا كان هناك شيء قابلًا للتصور، فهو ممكن.

المقدمة 3: الزومبيات قابلة للتصور. زد على ذلك أن نوع الزومبي القابل للتصور والملائم لنظرية الهوية هو الزومبي الذي يشبهك تمامًا فيما يتعلق بمخه وخواصه العصبية.

المقدمة 4: الزومبيات ممكنة، أي إن شيئًا ما يمكن أن يكون له خواص عصبية مثل خواصك ولكنه يفتقر إلى الكيفيات.

النتيجة: من الممكن أن يكون لديك أي حالة عصبية من دون كيفيات، ومِن ثَمَّ فإن نظرية الهوية خاطئة.

حجة قابلية التحقيق المتعدد

يمكن تحديد جوهر حجة قابلية التحقيق المتعدد ببساطة، لكن العبارة البسيطة سوف تتطلب تفسيرًا مؤيدًا. أولًا، دعونا نلقِ نظرة على العبارة البسيطة.

إذا كانت نظرية الهوية صحيحة، فيجب أن تكون صحيحة على مستوى الأنماط، أي إنَّ كل نمط من أنماط الحالات العقلية هو النمط نفسه للحالة الفيزيائية. ومع ذلك، من الخطأ القول إن كل نمط حالة عقلية يكون متطابقًا مع نمط حالة فيزيائية واحدة، نظرًا لأن أنماط الحالات العقلية يُمكن تحقيقها بواسطة أنماط الحالة الفيزيائية.

من غير المرجح أن تدل هذه العبارة البسيطة على معنى بذاتها. وللمساعدة في تفسيرها، هناك فكرتانِ نحتاج إلى فَهمهما: الأولى هي فكرة النمط type. والثانية هي فكرة التحقيق realization.

دعونا نفكر في الفكرة العامة عن الأنماط من خلال النظر في الفكرة المحددة عن أنماط الكلمات. تأمل في هذا السؤال: كم عدد الكلمات في الجملة the dog bit the cat (الكلب عض القطة)؟ هناك طريقتان لفهم السؤال: الطريقة الأولى هي فهمه بوصفه سؤالًا حول عدد أنماط types الكلمات التي تظهر. والأخرى هي فهمه بوصفه سؤالًا عن كم عدد نسخ tokensالكلمة التي تظهر. يؤدي فهم السؤال على أنه يتعلق بالأنماط إلى هذه الإجابة: هناك أربع كلمات في الجملة: «the» و«dog» و«bit» و«cat». يؤدي فهم السؤال على أنه يتعلق بالنسخ إلى هذه الإجابة: هناك خمس كلمات في الجملة: نسختان من «the» ونسخة واحدة لكل من «dog» و«bit» و«cat».

دعونا ننتقل الآن إلى تطبيق تمييز النمط- النسخة على الحالات العقلية. لنفترض أن شخصين مختلفين، جونز وسميث، قام كل منهما بصدم إصبع قدمه وأن كليهما يعاني الألم. كل منهما في حالة من الألم. كل منهما في النمط نفسه للحالة العقلية، أي حالة كون المرء في ألم. ومِن ثَمَّ ، فإن ألم سميث وألم جونز هما نسختان للحالة العقلية من النمط نفسه للحالة العقلية.

نظرية هوية العقل-المخ هي دعوى حول الأنماط. من المفترض أن يكون نمط الحالة العقلية من الألم متطابقًا مع نمط الحالة الفسيولوجية. وكما يحب فلاسفة العقل أن يقولوا، الألم مطابق لاشتعال ألياف-c. أي إن الآلام بصفة عامة مطابقة لاشتعال الألياف-c. إن نظرية الهوية كما نقدمها هنا لا تقول ببساطة إن ألم جونز مطابق لاشتعال ألياف-c عند جونز. وهذا سوف يفسح مجالًا أمام إمكانية أن يكون ألم سميث مطابقًا لشيء آخر، ربما اشتعال ألياف-q.

دعونا ننتقل الآن للنظر في فكرة التحقيق، وهي مفهوم اصطلاحي في الفلسفة.

للتوضيح، دعونا نبدأ بالتفكير في العلاقة بين الماء والعناصر الكيميائية المحددة التي يتكون منها. أنا أشرب كوبًا من الماء الآن، ومن المحتمل أن أشخاصًا آخرين في جميع أنحاء العالم يشربون الماء أيضًا في اللحظة التي أكتب فيها هذا. وإليك شيء نعرفه عن كل عينة من عينات الماء: كل منها يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الأكسجين. وهذا هو السبب في أن الصيغة الكيميائية للماء هي «H_2O».

هناك طريقة واحدة فقط لتنظيم الجسيمات دون الذرية لحدوث الماء. يجب أن يتضمن التنظيم نسبة 2 إلى 1 من الهيدروجين إلى الأكسجين. قارن هذا الملمح للماء بملمح الأوعية المختلفة التي يشرب منها الناس الماء. الأكواب، والأباريق، والكؤوس، والزجاجات، ونحو ذلك، كلها مناسبة لشرب الماء. ومع ذلك، لا توجد طريقة واحدة لتنظيم الجسيمات الفيزيائية الدقيقة لتكوين وعاء للشرب. بعض هذه الأوعية ربما تكون مصنوعة من المعدن وربما تصنع أوعية أخرى من الزجاج. لا توجد مادة كيميائية واحدة مطلوبة لصنع شيء يمكن أن يكون بمثابة وعاء للشرب. والتنظيمات المتعددة المتميزة كيميائيًّا للجسيمات يمكن أن تحدث لوعاء مناسب للشرب.

ونستطيع أن نلخص هذه الحقائق المختلفة حول المياه والأوعية بالطريقة التالية. الأوعية قابلة للتحقيق على نحو متعدد. والماء ليس كذلك. الأوعية لها تحقيقات فيزيائية متعددة. الماء له تحقيق واحد فقط. هناك طرق فيزيائية متعددة يتحقق فيها الوعاء. ولا يوجد سوى طريقة فيزيائية واحدة يمكن من خلالها تحقيق عينة من الماء.

ونستطيع أن نربط فكرة قابلية التحقق المتعدد بأفكار الأنماط والنسخ بالطريقة التالية: إن عينة الماء النمط مطابقة لعينة H_2O النمط. وكل

نسخة من عينة الماء ستكون أيضًا نسخة من عينة H_2O النمط. ومع ذلك، تختلف الأمور عندما نوجه انتباهنا إلى الأنماط القابلة للتحقيق على نحو متعدد. إن وعاء الشرب النمط غير مطابق لأي نمط قابل للتحديد كيميائيًّا. على سبيل المثال، الوعاء المصنوع من الألمنيوم النمط القابل للتحديد كيميائيًّا ليس هو وعاء الشرب النمط نظرًا لأنه ليس كل علامة وعاء شرب النمط سوف تكون أيضًا علامة لوعاء مصنوع من الألومنيوم النمط.

نحن الآن في وضع يسمح لنا بفهم حجة قابلية التحقيق المتعدد. تأمل في هذا السؤال: هل العقول والحالات العقلية أشبه بالمياه أم أنها أشبه بأوعية الشراب؟ وفقًا لحجة قابلية التحقيق المتعدد، فهي أشبه كثيرًا بأوعية الشراب. ويمكن تحقيقها بشكل متعدد. فكِّر في أخطبوط وشخص كلاهما يتألم. لهذين المخلوقين المختلفين جهازانِ عصبيانِ مختلفانِ على نحو لا يُصدَّق، لذلك من غير المحتمل أن تكون الخواص الفيزيائية التي تسبب الألم في الأخطبوط هي من نمط الخواص الفيزيائية التي تسبب الألم في الإنسان. وعلى الرغم من اختلافات النمط الفيزيائية هذه، فإن الإنسان والأخطبوط في النمط نفسه من الحالة العقلية. كلاهما يتألم.

كانت المسائل والأفكار المتضمنة في حجة قابلية التحقيق المتعدد مؤثرة بشكل كبير في فلسفة العقل. ذلك بأنها تتشابك مع أسئلة مثل «هل يمكن للآلات مثل أجهزة الكمبيوتر أن تفكر»؟ أجهزة الكمبيوتر مصنوعة من مواد مختلفة تمامًا عن البشر. ولذلك، فإن مسألة ما إذا كانت الخاصية العقلية قابلة للتحقيق على نحو متعدد ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة الذكاء الاصطناعي. سوف نستكشف هذه المسائل والأفكار بمزيد من التفصيل في الفصلين السابع والثامن.

حجة «الخاصية المتميزة» عند ماكس بلاك

إحدى الحجج الشهيرة ضد نظرية هوية العقل-المخ نشأت مع الفيلسوف ماكس بلاك. وها هو جوهرها: وفقًا لنظرية الهوية، العبارات ذات الصلة بهوية العقل- المخ هي عبارات بَعدية. ومع ذلك، لكي تكون عبارة الهوية بعدية، لا بد من أن يرتبط التعبيرانِ المشيرانِ المختلفانِ في العبارة بخواصَّ متميزةٍ في الشيء المشار إليه. وهذه الحقيقة حول عبارات الهُوية البَعدية تؤدّي إلى ثنائية الخاصية، التي لا تتوافق مع نظرية الهوية. هذا هو جوهر الحجة. دعونا ننتقل لشرح هذا بشيء من العناية الآن.

هل تعرف النجم المعروف بنجم الصباح؟ وماذا عن نجم المساء؟ نجم الصباح هو جسم سماوي لامع يظهر في الصباح. ونجم المساء هو جسم سماوي لامع يظهر في المساء. اتضح أنه لا أحد منهما نجم في الواقع وأنهما في الواقع شيء واحد هو كوكب الزهرة، الكوكب الثاني من الشمس في نظامنا الشمسي. الآن، تأمل عبارة الهوية البَعدية «نجم الصباح مطابق لنجم المساء».

كيف يمكن أن تكون عبارة الهوية هذه بعدية؟ ما الذي يمنعها من أن تكون أولية مثل عبارة الهوية «نجم الصباح مطابق لنجم الصباح»؟ يمكن القول إن العامل الرئيس الذي يسمح لعبارة الهوية أن تكون بَعدية هو شيء يتعلق بكيفية ارتباط تعبيرينِ إشاريين مختلفين بالشيء الذي يشيران إليه. في هذا المثال، التعبيران الإشاريان المختلفان هما «نجم الصباح» و«نجم المساء». هذان التعبيران الإشاريان لهما المشار نفسه. أي إنَّ هناك شيئًا واحدًا يشير إليه كل منهما، وهو الكوكب الثاني من الشمس كوكب الزهرة. وهنا اقتراح حول كيفية ارتباط تعبيرين مختلفين ارتباطًا مختلفًا بالزهرة: للزهرة خاصيتان مختلفتان، كل منهما مرتبطة بتعبير واحد فقط من التعبيرين الإشاريين المختلفين. فأما الخاصية الأولى فهي خاصية كونه

جسمًا سماويًا ساطعًا يظهر في الصباح، وهذه الخاصية مرتبطة بتعبير «نجم الصباح». وأما الخاصية الثانية فهي خاصية كونه جسمًا سماويًا ساطعًا يظهر في المساء، وهذه الخاصية مرتبطة بتعبير «نجم المساء».

إذا كان هذا الخط من التفكير صحيحًا، فلا بد دائمًا من وجود خاصيتين متميزتين مرتبطتين بكل عبارة هوية بعدية. وأسلفنا الإشارة إلى أنه عندما نطبق هذا التعميم على عبارات الهوية الأساسية ذات الصلة بنظرية هوية العقل- المخ، فإننا ننتهي إلى نوع من الثنائية. وبطبيعة الحال، الثنائية غير منسجمة تمامًا مع نظرية هوية العقل- المخ.

لمعرفة كيف يُفترض أن يؤدي هذا الخط الفكري إلى الثنائية، تأمل عبارة الهوية، «الألم هو اشتعال ألياف-c». هنا تعبيران إشاريان متميزان هما «الألم» و«اشتعال ألياف-c». ما الخواص المتميزة التي يمكن أن ترتبط بهذين التعبيرين المتميزين؟ في حالة «اشتعال ألياف-c»، الخاصية ذات الصلة هي خاصية كهروكيميائية يمكن اكتشافها عن طريق المناهج العلمية. ومن المعقول أن الخاصية الحاسمة المرتبطة بلفظة «الألم» هي الإحساس الذاتي بالألم - كيفية الألم. ولكن هنا تكمن المشكلة: إذا كان الألم كيفية متميزة عن الخواص الكهروكيميائية المحددة القابلة للتحديد بطريقة علمية عصبية، فهذه هي ثنائية الخاصية.

خاتمة

تتمسك إحدى أبسط صور النزعة الفيزيائية وأكثرها مباشرة بأنَّ العقول هي أمخاخ وأن الحالات العقلية هي حالات مخ فقط. ومع ذلك، برغم جاذبيتها المباشرة، فقد واجهت نظرية هوية العقل- المخ اعتراضات قوية من أنصار ثنائية الخاصية، الذين يعتقدون أن النظرية لا يمكن أن تفسر الكيفيات تفسيرًا كافيًا، واعتراضات من الوظيفيين، الذين يعتقدون أن النظرية

تكذبها قابلية التحقيق المتعدد لما هو عقلي. وبطبيعة الحال، شغل أنصار ثنائية الخاصية المركز الرئيس للفصل الثالث. وسوف يشغل الوظيفيون مكانةً بارزةً في الفصلين السابع والثامن.

مراجع معلق عليها

Bickle, John, Mandik, Pete, and Landreth, Anthony (2006) «The Philosophy of Neuroscience,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/neuroscience/, accessed February 6, 2013.

نظرة عامة على العمل في تقاطع الفلسفة وعلم الأعصاب، بما في ذلك الفلسفة العصبية، وتطبيق النتائج العلمية العصبية لمعالجة مشكلات في الفلسفة، وفلسفة العقل على وجه الخصوص.

Braitenberg, Valentino (2007) «Brain,» *Scholarpedia*, 2(11), 2918, full text available at http://www.scholarpedia.org/article/Brain, accessed February 6, 2013.

نظرة عامة موجزة للمخ من قبل عالم أعصاب شهير.

Place, Ullin (1956) «Is Consciousness a Brain Process?,» *British Journal of Psychology*, 47, 44–50.

تعد هذه المقالة، بالإضافة إلى مقالة سمارت (Smart 1959)، واحدة من الدفاعات الأولية الرئيسة لنظرية هوية العقل- المخ.

Place, Ullin (2002) «Identity Theories,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/mbit.htm, accessed February 6, 2013.

نظرة عامة على صور نظرية هوية العقل- المخ من قبل أحد المدافعين المؤسسين لها.

Smart, J. J. C. (1959) «Sensations and Brain Processes,» *Philosophical Review*, 68,141–156.

تُعدُّ هذه المقالة، بالإضافة إلى مقالة سمارت (1956)، واحدة من الدفاعات الأولية الرئيسة لنظرية هوية العقل- المخ.

Smart, J. J. C. (2008) «The Identity Theory of Mind,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/mind-identity/, accessed February 6, 2013.

نظرة عامة على نظرية هوية العقل- المخ من قبل أحد المدافعين المؤسسين لها.

7

آلاتٌ مُفكِّرة

هل يمكن للآلة أن تُفكِّر؟

في كثير من أفلام وكتب الخيال العلمي، تضاهي الروبوتات وأجهزة الكمبيوتر المتقدمة للغاية ذكاء الإنسان العادي بل تتفوق عليه. هل هذا ممكن فقط في الخيال؟ أم أنه من الممكن بدلًا من ذلك أن يحتوي العالم الواقعي يومًا ما على أمثلة حقيقية للذكاء الاصطناعي (AI)، آلات، برغم كونها مصنوعة، تملك قدرة حقيقية على التفكير، وربما حتى القدرة على الشعور؟

هناك موقفان عامان حول أفضل إجابة عن هذا السؤال. يُطلق على هذين الموقفين أحيانًا اسم «الذكاء الاصطناعي القوي» و«الذكاء الاصطناعي الضعيف». يرى أنصار الذكاء الاصطناعي الضعيف أن ما يسمى بأجهزة الكمبيوتر ذات الذكاء الاصطناعي لن تكون أبدًا أكثر من مجرد عمليات محاكاة simulations للذكاء. لن تعد أكثر ذكاءً من محاكاة الكمبيوتر للإعصار الذي يمكن أن يجعلك مبتلًا حقًا. أما أنصار الذكاء الاصطناعي القوي فأكثر تفاؤلًا ويتمسكون بأن برنامج الكمبيوتر المطور بشكل مناسب سيكون ذكيًا بالفعل، وليس مجرد تقليد للذكاء. فقط مثلما يمكن للكمبيوتر حقًا تخزين رقم هاتف في ذاكرته، فكذلك سيكون قادرًا (يومًا ما) على أن يفهم بالفعل ما عسى أن تكون الهواتف، وقادرًا على أن يفكر بالفعل في من قد يرغب في التحدث إليه على الهاتف.

قبل أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ونفحص ما قاله فلاسفة العقل عن أسئلة الذكاء الاصطناعي، سيكون من المفيد أن تتوقف وتطرح على نفسك بعض الأسئلة ذات الصلة. هل تعتقد أن الكمبيوتر أو الروبوت سيكون (على الأقل من الناحية النظرية) قادرًا على:

1. **التفكير** حول الأشياء و**فهم** ما يعنيه الناس عندما يتحدثون ويكتبون؟
2. **الخبرة بصورة واعية** للألوان والآلام والعواطف؟
3. امتلاك **إرادة حرة** ويكون قادرًا على **اتخاذ القرارات** بنفسه؟
4. أن **يتعلم** من تلقاء نفسه ويعدل سلوكياته بناءً على ما تعلمه بدلًا من مجرد القيام بما جرت برمجته للقيام به؟

هل قدمت الإجابة نفسها عن كل سؤال من هذه الأسئلة، بمعنى أن يكون جوابك عنها جميعًا «نعم» أو جوابك عنها جميعا «لا»؟ أم كان جوابك بدلًا من ذلك «نعم» عن بعضها، و«لا» عن بعضها الآخر؟

وهناك نوع آخر من الأسئلة التي يجب التفكير فيها هو هذا: من بين النظريات المختلفة التي تعلمتها في فلسفة العقل -نظريات مثل الثنائية والسلوكية ونظرية هوية العقل- المخ- ما أنواع الإجابات التي تعتقد أن يقدمها أنصار كل نظرية من هذه النظريات عن الأسئلة من 1 إلى 4 حول الذكاء الاصطناعي؟ على سبيل المثال، هل تعتقد أن السلوكي سيكون أكثر ترجيحًا من الثنائي للإجابة «نعم» على واحد أو أكثر من هذه الأسئلة؟

على أن الأمر الذي سندركه إدراكًا كاملًا في هذا الفصل والفصل التالي هو أن هناك نوعًا خاصًّا من الموقف الفلسفي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالذكاء الاصطناعي القوي، إنه وجهة النظر المعروفة باسم الوظيفية functionalism. ويمكن أن نرد كثرة من الأفكار الأساسية للذكاء الاصطناعي والوظيفية إلى مفكر واحد مهم، ألا وهو آلان تورينج.

آلان تورينج وآلات تورينج واختبار تورينج

إذا كان هناك شيء من قبيل آلة مفكرة، فما عسى أن يكون نوع الآلة؟ هناك اتفاق واسع النطاق بين فلاسفة العقل على أن مثل هذه الآلة ستكون كمبيوتر - آلة حاسوبية. وتستطيع أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى وتقول إنه إذا أراد المرء صنع آلة لها عقل، فيجب على المرء أن يبدأ بجهاز كمبيوتر ثم يكتشف طريقة مناسبة لبرمجة هذا الكمبيوتر.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: **لماذا** يعتقد الفلاسفة أن أجهزة الكمبيوتر هي نقطة انطلاق جيدة لصنع آلات مفكرة؟ وها هو سؤال ذو صلة: ما هو العامل المشترك بين أجهزة الكمبيوتر والعقول بحيث تبدو أجهزة الكمبيوتر بوصفها أشياء مرشحةً جيدة للآلات التي يحتمل أن تكون ذكية؟

للتعرف على إجابات هذه الأسئلة، من المفيد التفكير قليلًا في ما عسى أن تكون أجهزة الكمبيوتر. ومن أجل القيام بذلك، سيكون من الخير لنا التفكير في باحث من أعظم الباحثين الأوائل في أجهزة الكمبيوتر: آلان تورينج. سنناقش عمله الرائد حول كيفية تعريف الحساب واختراعه لفكرة أصبحت تُعرف باسم آلة تورينج. وسنناقش أيضًا اقتراحه حول كيفية معرفة ما إذا كانت آلة ذكية حقًّا: اختبار تورينج.

آلان تورينج

كان آلان تورينج (1912–1954) عالم رياضيات، وأحد علماء الكمبيوتر الأوائل والأكثر تأثيرًا. وخلال الحرب العالمية الثانية، عمل خبيرًا في فك الشفرات للبريطانيين. من أهم إسهاماته في مجالات الرياضيات، وعلم الكمبيوتر، والذكاء الاصطناعي، تطويره في ثلاثينيات القرن الماضي لمفهوم صوري للحساب.

في الوقت الحاضر، تعودنا على فكرة الآلات الحاسبة. وتعد أجهزة الكمبيوتر جزءًا منتشرًا من حياتنا. فهي ليست موجودة فقط بوصفها أجهزة كمبيوتر مكتبية ومحمولة، ولكنها أيضًا مدمجة في كثير من هواتفنا وسياراتنا. ومن المهم أن تضع في تصورك للأمر أنه في أيام تورينج، لم تكن هناك مثل هذه الآلات. في الواقع، ساعد عمل تورينج على فكرة الحساب في تمهيد الطريق لأجهزة الكمبيوتر الإلكترونية التي نعرفها. وشيء آخر يجب أن تضعه في تصورك هو أن الاستخدامات المبكرة لكلمة «كمبيوتر» لم تشر إلى نوع من الآلة، ولكنها أشارت بدلًا من ذلك إلى نوع الشخص، الشخص الذي يحسب، أي الشخص الذي يكتشف إجابات عن المشكلات الرياضية.

طور تورينج فكرته الصورية عن الحساب والفكرة الخاصة المرتبطة بها عن آلة حاسبة (آلة تورينج) من أجل معالجةِ مشكلةٍ نظرية في الرياضيات. يمكن وضع هذه المشكلة على أنها السّؤال التالي: هل هناك منهج (إجراء فعّال) لتحديد -بالنسبة لأية قضية رياضية معينة- ما إذا كان يمكن إثبات هذه القضية؟ وفي معالجة هذه المشكلة، طور تورينج فكرة عن ماهية «الإجراء الفعال» الذي يمكن أن يقوم به شخص وآلة على حد سواء. يمكن التفكير في الفكرة الأساسية هنا في حدود قراءة وكتابة الرموز وفقًا لقواعد معينة. في تطوير فكرته عن كيفية قيام الآلة بذلك، طور تورينج فكرة عما صار معروفًا منذ ذلك الحين باسم آلة تورينج Turing machine.

آلات تورينج

لم يقم تورينج بنفسه ببناء آلة تورينج (مع أنه، منذ ذلك الحين، تم بناء آلات تورينج الفعلية). في عمل تورينج الرياضي، كانت الآلة الخاصة به بمثابة تجربة فكر أكثر من كونها آلة فعلية. وفي قلب آلة تورينج توجد آلة الحالة المتناهية finite-state machine، وهي آلة لا يمكن أن تكون إلا في حالة

واحدة من عدد متناهٍ من الحالات في وقت واحد. يتم التحكم في عمليات الانتقال من حالة إلى أخرى بواسطة جدول بحث متناهٍ، وهو برنامج متناهٍ يحدد ما يجب أن تكون عليه الحالة التالية لأيِّ حالة معينة تكون فيها الآلة. تتحكم آلة الحالة المتناهية في رأس قراءة/كتابة الذي يمكن أن يتحرك ذهابًا وإيابًا على طول شريط متناهٍ وقراءة وكتابة ومسح الرموز على هذا الشريط. آلات تورينج المختلفة لها جداول بحث مختلفة. ويمكن لآلة تورينج العامة أن تحاكي سلوك أي آلة تورينج أخرى.

باستخدام فكرته عن الآلة الحاسبة، تمكن تورينج من إثبات عدم وجود منهج عام لتقرير ما إذا كانت أي قضية رياضية مختارة قابلة للإثبات. وعلى طول الطريق، تمكن تورينج من إثبات أن أي شيء يمكن حسابه يمكن حسابه بواسطة آلة تورنج العامة. الجانب المهم من فكرة آلة تورينج هو الطريقة التي يمكن بها أن تؤدي شيئًا يمكن أن يؤديه أي شخص. يمكن أن تتبع القواعد لقراءة وكتابة الرموز ومِن ثَمَّ الوصول إلى حل لمشكلة ما. ربما ليس من المستغرب إذن أن يفكر تورينج في عمله اللاحق بشكل صريح حول ما قد تحتاج إليه الآلة لإظهار ذكاء من المستوى البشري. أحد الأسئلة التي تنشأ عند النظر في إمكانية الذكاء الاصطناعي هو السؤال عن كيف يعرف المرء ما إذا كانت الآلة تمتلك بالفعل ذكاءً من المستوى البشري. (يجب أن يذكرك مثل هذا السؤال بمشكلة العقول الأخرى التي ناقشناها في الفصل الخامس) وفي الرد على هذه المسألة، اقترح تورينج ما أصبح يُعرف الآن باسم «اختبار تورينج» Turing Test.

اختبار تورينج

صُمِّم اختبار تورينج لتجاوز العوامل غير المناسبة في تقرير ما إذا كان الكائن ذكيًّا أم لا. وتشمل هذه العوامل غير المناسبة ما إذا كان الكائن

يبدو كإنسان. لا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن شيئًا ما يجب أن يبدو مثل الإنسان من أجل الحصول على ذكاء على مستوى الإنسان. في اختبار تورينج، يجري محقق بشري محادثات متعددة عبر واجهة نصية (مثل الكتابة على لوحة المفاتيح وقراءة النص على شاشة) مع مشاركين متعددين، أحدهم عبارة عن آلة والبقية من البشر. إذا لم يتمكن المحقق، بناءً على المحادثة الناتجة، من تحديد أيِّ المشاركين بشرٌ وأيهم هو الآلة، فقد اجتازت الآلة اختبار تورينج.

يؤدي هذا إلى سؤال يدور حوله كثير من الجدل: إذا اجتازت الآلة اختبار تورينج، فهل يلزم بالفعل أن الآلة ذكية ذكاءً حقيقيًّا؟ ننتقل الآن لفحص حجة شهيرة مفادها أن الإجابة عن هذا السؤال يجب أن تكون «لا».

حجة الحجرة الصينية عند سيرل

من أشهر الحجج الفلسفية وأكثرها نقاشًا فيما يتعلق بالذكاء الاصطناعي حجة الحجرة الصينية التي وضعها جون سيرل. ومغزى حجة سيرل هو أنه مهما يكن تشابه سلوك الكمبيوتر الخارجي مع سلوك الإنسان، فلن يتمتع أبدًا بذكاء أو فَهم حقيقي. ويمكن وضع هذه النقطة في حدود البرنامج الذي، ربما في المستقبل البعيد، يسمح للكمبيوتر بإجراء محادثة باللغة الصينية مع إنسان. نستطيع أن تخيل جهاز كمبيوتر مبرمج بشكل مناسب يسمح للإنسان بكتابة الأسئلة والردود على لوحة المفاتيح وقراءة الأسئلة والردود المطبوعة من الكمبيوتر على شاشة فيديو. أو ربما نستطيع أن نتخيل واجهة معقدة للغاية بحيث تسمح للإنسان بالتحدث في ميكروفون والاستماع إلى مخرجات الصوت للكمبيوتر عبر مكبِّرات صوت أو سماعات رأس. وفي كلتا الحالتين، يمكن التفكير في البرنامج الذي يشغله الكمبيوتر بوصفه مجموعة من الإرشادات التي، عندما يتبعها الكمبيوتر، تعطي

الكمبيوتر المظهر الخارجي لفهم اللغة الصينية. والطريقة التي تعمل بها هذه الإرشادات هي السماح للكمبيوتر بمضاهاة المخرجات الصحيحة بمدخلات مختلفة.

والتفكير في برنامج الكمبيوتر بوصفه مجموعة من الإرشادات هو أمر مهم لفهم خطوة حاسمة في حجة سيرل. وفقًا للطريقة التي يفكر بها كثير من الناس حول أجهزة الكمبيوتر، لا يهم كيف يتم اتباع الإرشادات لمضاهاة المدخلات بالمخرجات. وما يهم هو أن يتم اتباع الإرشادات. هذه النقطة هي إلى حد كبير الفكرة الكامنة وراء قابلية التحقيق المتعدد التي جرت مناقشتها في الفصل السابق. يستغل سيرل هذه النقطة حول قابلية التحقيق المتعدد لأجهزة الكمبيوتر لإجراء تجربة الفكر المركزية في حجته، وهي تجربة فكر الحجرة الصينية.

في تجربة سيرل الفكرية، تخيل أن الكمبيوتر تحل محله حجرة كبيرة يجلس فيها سيرل نفسه ويتبع مجموعة من الإرشادات التي تنفذ برنامج كمبيوتر يفهم اللغة الصينية. من الأمور الأساسية في تجربة الفكر الافتراض التالي عند سيرل: يستطيع سيرل، الذي لا يفهم بنفسه أي لغة صينية، متابعةً برنامج مكتوب باللغة الإنجليزية يسمح بمحاكاة simulation كائن يفهم اللغة الصينية.

في تجربة فكر الحجرة الصينية عند سيرل، يجري استبدال حجرة سيرل بالكمبيوتر، وتحل محل واجهات الإدخال والإخراج (لوحة المفاتيح والشاشة) للكمبيوتر فتحات في جدار الحجرة: فتحة واحدة للبطاقات الواردة وفتحة واحدة للبطاقات الصادرة. وتُطبع على البطاقات رموز صينية لا يفهمها سيرل. الإرشادات التي يتبعها سيرل مطبوعة على شكل عدة كتب كبيرة تحتوي على صور متنوعة للرموز والإرشادات الصينية، مكتوبة باللغة الإنجليزية، تشرح البطاقات التي يجب إرسالها خارج الحجرة ردًا

على بطاقات مرسلة إلى الحجرة. سيشكل الناس الموجودون خارج الحجرة انطباعًا بأنهم يجرون محادثة مع كائن يفهم اللغة الصينية. وهكذا ستجتاز الحجرة اختبار تورينج لفهم اللغة الصينية. ومع ذلك، وفقًا لسيرل، يمكن لسيرل تشغيل ما يسمى برنامج فهم اللغة من دون أن يفهم اللغة الصينية بالفعل. وهكذا تجتاز الحجرة التي يوجد بها سيرل اختبار تورينج من دون أن تكون ذكية بالفعل. أو هكذا يقول جون سيرل.

إلى أي حد يفترض بدقة أن تعمل حجة سيرل كحجة ضد الذكاء الاصطناعي القوي؟ يمكننا تلخيص الحجة ضد الذكاء الاصطناعي القوي على هذا النحو:

المقدمة 1: إذا كان الذكاء الاصطناعي القوي صحيحًا، فإن أي نظام أو كائن يشغل ما يسمى برنامج فهم اللغة الصينية يفهم بذلك اللغة الصينية.

المقدمة 2: يستطيع سيرل تشغيل ما يسمى برنامج فهم اللغة الصينية من دون فهم اللغة الصينية.

المقدمة 3: يوجد نظام أو كائن واحد على الأقل يشغل برنامج فهم اللغة الصينية من دون فهم اللغة الصينية (هذا يلزم عن المقدمة 2).

النتيجة: الذكاء الاصطناعي القوي خاطئ (هذا يلزم عن المقدمتين 1 و3).

ردود على حجة الحجرة الصينية

لم يستسلم ببساطة أنصار الذكاء الاصطناعي القوي في مواجهة حجة سيرل. وبدلًا من ذلك، قدم كثير منهم حججًا مضادة مفاها أن سيرل قد ارتكب خطأً واحدًا أو أكثر في صياغة حجته. يتمثل أحد الردود على سيرل في إنكار المقدمة 2، وهي المقدمة التي تقول إن بإمكان سيرل تشغيل ما يسمى ببرنامج فهم اللغة الصينية من دون فهم اللغة الصينية.

أحد الأسباب التي نوقشت بشدة لرفض المقدمة 2 هو شيء أصبح يُعرف باسم «رد الأنظمة» the systems reply. وفقًا لرد الأنظمة، فإن السبب وراء خطأ الافتراض 2 هو أن سيرل لا يقوم بالفعل بتشغيل البرنامج بمفرده. إنه مجرد جزء من نظام أكبر، نظام يتضمن أيضًا البطاقات وكتاب القواعد وربما بقية الحجرة الصينية بأكملها. هذا هو النظام الأكبر الذي يقوم بتشغيل البرنامج. ليس من الملائم أن لا يفهم سيرل اللغة الصينية. ذلك بأن النظام الكامل الذي هو جزء منه يفهم اللغة الصينية.

توقع سيرل رد الأنظمة ولديه رده المضاد. يزعم سيرل أنه يستطيع استيعاب النظام بأكمله. يستطيع، من الناحية النظرية على الأقل، حفظ جميع القواعد، وعندما تأتيه سلسلة من الرموز الصينية، يكون في مقدوره الرجوع إلى القواعد وتقديم الرد المناسب. علاوة على ذلك، يستطيع القيام بكل هذا من دون فهم اللغة الصينية.

هناك نوع آخر من الرد على حجة الحجرة الصينية عند سيرل يسلم بأن هناك شيئًا صحيحًا حول الحجة ولكن فقط بقدر ما تستهدف نوعًا معينًا لتناول الذكاء الاصطناعي، أي التناول غير المجسم الذي يحاول بناء العقل من دون وضعه في جسم يمكنه التفاعل مع بيئته. يزعم «رد الإنسان الآلي» robot replyهذا أنه إذا تم تصميم الحجرة الصينية لتعمل بوصفها «مخًّا» في جسم إنسان آلي (عملاق)، فإن تشغيل البرنامج سيؤدي إلى فَهمٍ حقيقيّ. جزء من التفكير وراء رد الإنسان الآلي هو فكرة أنه في الصورة غير المجسمة من الحجرة الصينية، ليس للرموز التي يجري التلاعب بها أي معنى حقيقي. وبافتقارها إلى معنى حقيقي، لا تؤدّي إلى فَهمٍ حقيقيّ. يجب أن تكون هناك عملية «تأريض للرمز» حيث يمكن، مثلًا، أن يمثل أحد الرموز الماء حقًّا، ويمكن أن يمثل رمز آخر الأشجار، وَهَلُمَّ جَرًّا. والفكرة الكامنة وراء رد الإنسان الآلي هي أن الرموز يمكن أن تُعدَّ فقط تمثيلات عقلية حقيقية إذا

كانت تتفاعل بطرق تربطها بسلوكيات الجسم، ومن خلال ذلك، بالعناصر الموجودة في بيئة الجسم. وسوف نستكشف فكرة تأريض الرمز إلى حد كبير في الفصل الثالث عشر الذي يغطي القصدية والتمثيل العقلي. وسبيلنا الآن إلى خطٍّ فكريٍّ آخر في صالح الذكاء الاصطناعي القوي.

تجربة فكر استبدال شريحة السيليكون

يعتمد أحد خطوط التفكير لصالح إمكانية الآلات المفكرة على تجربة فكر سنطلق عليها تجربة فكر «استبدال شريحة السيليكون». يتضمن جوهر تجربة الفكر أن تتخيل تدريجيًّا كل خلية من الخلايا العصبية في مخك وقد حلَّت محلها شريحة سيليكون دقيقة تؤدي الوظائف نفسها التي تؤديها الخلية العصبية التي تحل محلها، أي تلقي الإشارات من الوحدات المجاورة لها وإرسالها إليها.

قبل إجراء تجربة الفكر المتعلقة باستبدال أجزاء من المخ، دعونا نجرِ تجربة فكر أولية تتعلق باستبدال أجزاء أخرى من الجسم. تخيل أنك تعيش في المستقبل حيث يوجد مرض شائع يدمر أجزاءً من الجسم تدريجيًّا. في حين أن هذه حقيقة مؤسفة حول هذا المستقبل المتخيل، لكنَّ هناك بعض الأخبار الجيدة. توجد تكنولوجيا لتمكين أي جزء من جسم الإنسان ليحل محله نظير ميكانيكي يعيد إنتاج نقل المعلومات ومعالجة المعلومات بشكل كامل لجزء الجسم الذي يحل محله. لذلك، على سبيل المثال، يمكن أن تحل محل مُقَلِ العيون البشرية كاميرات رقمية لها حساسية الألوان ودقة الوضوح نفسها مثل العين البشرية. يمكن أن نستبدل ميكروفونات تلتقط الأصوات نفسها التي تلتقطها الأذنين بأذني الإنسان. يمكن أن تحل محل الأيدي البشرية أيدي إنسان آلي بها مستشعرات ضغط وأجهزة استشعار درجة الحرارة موزعة على سطحها. وهذه الأيدي للإنسان الآلي قادرة على

القيام بالحركات نفسها والتقاط المعلومات نفسها حول درجات الحرارة ومواد الأشياء مثل الأيدي المصنوعة من اللحم.

وعندما تحل مكونات الإنسان الآلي محل العينين والأذنين واليدين، ترتبط الأسلاك في المكونات بأعصاب في الجسم، ما يسمح بتبادل أنواع الإشارات نفسها التي جرى تبادلها بين المخ والأعضاء القديمة بحيث يجري تبادلها بين المخ والأجزاء الجديدة. على سبيل المثال، الرسائل التي كانت ترسلها العين من قَبل إلى المخ يمكن الآن إرسالها إلى المخ بواسطة الكاميرات. وهنا عنصر حاسم في تجربة الفكر: ما دامت جميع الوظائف المتعلقة بالمعلومات موجودة في الكاميرا مثلما توجد في العين، فلن يكون هناك اختلاف في الطريقة التي تبدو بها الأشياء من خلال العيون والطريقة التي تبدو بها الأشياء من خلال الكاميرا. وتنطبق ملاحظات مماثلة على كل جزء يُستبدَل. ولذلك، على سبيل المثال، تشم الأشياء نفسها من خلال الأنف الآلي والجزء الأصلي الذي يحل محله.

تخيل، إذن، أنه في تاريخ ما في المستقبل، تصاب بهذا المرض، ومع فشل كل جزء من أجزاء الجسم، يضع أطباء المستقبل مكانه نسخة إلكترونية متماثلة. ويجري استبدال أجهزة ميكانيكية مصنوعة من السيليكون والمعادن والبلاستيك بأجزاءِ الجسم المصنوعة من الدهون والبروتينات جزءًا بجزء.

تخيل أن جهازك العصبي المركزي هو آخر مكان ينتشر فيه المرض. قبل أن يجري استبدال الشرائح المجهرية بأي خلية من الخلايا العصبية في مخك، جرى استبدال جميع أعضائك الحسية (العينين، والأذنين، ونحو ذلك) والأجهزة العضلية (الذراعين، والساقين، ونحو ذلك). وكما ذكرنا سابقًا، ستكون قادرًا على التنقل وإدراك العالم بالطرق نفسها تمامًا كما كان من قبل. ستشم كل الروائح نفسها، وسترى كل الألوان نفسها، وَهَلُمَّ جَرًّا.

نأتي الآن إلى الجزء الحاسم من تجربة الفكر. افترض أنه مكان إحدى الخلايا العصبية توضع شريحة مجهرية تستقبل وترسل الإشارات بالطريقة نفسها تمامًا مثل الخلية العصبية التي تحل محلها. من المعقول للغاية أن نفترض أن مثل هذا الاستبدال لن يؤدي إلى أي تغيير ملحوظ في حياتك العقلية. ستظل لديك كل أنواع الأفكار والخبرات نفسها كما كانت من قبل. وبطبيعة الحال، ربما تكون هذه المعقولية بسبب حقيقة أنه جرى استبدال واحدة فقط من تريليونات الخلايا العصبية الخاصة بك. ولكن ربما لا يهم عدد الخلايا العصبية التي تحل محلها شرائح مجهرية. وما دامت الشرائح تستقبل الإشارات وترسلها بالنمط الذي تؤديه الخلايا العصبية، فلن يحدث أي تغيير ملحوظ في حياتك العقلية.

افترض أن العلماء والأطباء يستبدلون الخلايا العصبية في جهازك العصبي واحدة تلو الأخرى حتى يجري استبدال جميع الخلايا العصبية الخاصة بك. هناك فرضان متنافسان حول الكيفية التي تبدو بها لك حياتك العقلية خلال هذه السلسلة من الاستبدالات.

الفرض 1: في مرحلة ما -ربما تكون المرحلة الأولى التي عندها جرى استبدال الخلايا العصبية أكثر مما تبقى- يوجد تغيير في حياتك العقلية الخاصة. وربما يكون التغيير جذريًّا، وتختفي خاصيتك العقلية تمامًا. وربما يكون التغيير أقل جذرية من ذلك، ويجوز أن تخضع لقلب الكيفيات.

الفرض 2: لا تتغير حياتك العقلية في أي مرحلة. حتى بعد استبدال جميع الخلايا العصبية الخاصة بك، لا يزال لديك الأنواع نفسها من الأفكار والخبرات التي كانت لديك قبل استبدال أي من الخلايا العصبية الخاصة بك.

أي من هذين الفرضين أكثر منطقيةً؟ هل سيكون هناك اختلاف عقلي بين أنت العصبي وأنت الشريحة المجهرية؟ هل ستتغير عقليًّا في أثناء خضوعك للتغيير الفيزيائي من امتلاك مخ عصبي إلى مخ شريحة مجهرية؟ عند التفكير في هذه الأسئلة، ضع في تصورك بعض الأشياء التي من الواضح أنها لن تتغير في أثناء خضوعك للتغيير الفيزيائي من عدم وجود شرائح مجهرية في جهازك العصبي إلى وجود شرائح مجهرية فقط في جهازك العصبي. أولًا، لن يكون هناك أي تغيير في سلوكياتك. نظرًا لأن الشرائح ستعالج المعلومات وتنقلها بالطرق نفسها مثل الخلايا العصبية التي تحل محلها، فإن النسخة الشريحة منك، على سبيل المثال، ستستجيب للمثيرات بالطرق نفسها التي تستجيب بها النسخة العصبية منك. إذا أمسكنا كوب قهوة أزرق تحت ظروف الإضاءة القياسية وسألنا: «ما لون هذا»؟ فأنت الشريحة وأنت العصبي ستقدمان الإجابات نفسها. ثانيًا، أنت الشريحة وأنت العصبي سيكون لديكما كل الذكريات نفسها. نظرًا لأن امتلاك ذاكرة يخزن جزءًا معينًا من المعلومات، وستحتفظ بكل قدراتك المتعلقة بالمعلومات حتى بعد استبدال جميع الخلايا العصبية الخاصة بك، فسوف تحتفظ بكل ذكرياتك. زد على ذلك أنك سوف تخلق ذكريات جديدة بالطرق نفسها. وهذا يعني أنه حتى بعد الاستبدال العصبي الكامل، سيكون لديك القدرات نفسها على التعلم.

يلزم التشابه الثالث عن الثاني. قدرتك على ملاحظة التغييرات ستكون هي نفسها. ولإدراك هذه النقطة، تأمل الطريقة التي ترتبط بها ملاحظة التغيير بالذاكرة. إذا تغير الضوء من الأخضر إلى الأحمر، لكي تلاحظ أن الضوء الأحمر قد تغير الآن، عليك أن تتذكر أنه كان شيئًا آخر غير الأحمر. وعلاوة على ذلك، يجب أن يكون لديك حالة حاملة للمعلومات فيما يتعلق بطريقة الضوء الآن بحيث يمكنك مقارنتها بالذاكرة. إذا قالت الحالة

الحاملة للمعلومات عن الحاضر وحالة الذاكرة الأشياء نفسها (مثل قولهما معًا إن الضوء أحمر) فلن تلاحظ تغييرًا في الضوء.

افترض إذن أن الفرض 1 صحيح. افترض أنك خضعت لتغييرٍ في حياتك العقلية -ربما قلب الكيفيات- في مرحلة ما خلال سلسلة الاستبدالات العصبية. إليك مشكلة في هذا الافتراض: لن تلاحظ أي تغيير من هذا القبيل. وكما رأينا بالفعل، لن يكون هناك تغيير في النمط العام لمعالجة المعلومات وتخزينها. ولذلك، مهما كانت التغييرات التي يجري إدخالها، فلا شيء منها يكون تغييرات يمكنك ملاحظتها. ستظل ذكرياتك كما كانت من قبل، بما في ذلك ذكرياتك عن الكيفية التي كانت لديك. علاوة على ذلك، لن تحصل على أي معلومات حول أي كيفيات جديدة، لأنك لن تحصل على أي معلومات لم تكن لتكتسبها من مخ عصبي فقط. إذا كنت تعتقد أن التغيير في كيفياتك لا يمكن أن يكون شيئًا غير قابل للملاحظة من حيث المبدأ من قبلك، فستجد أن الفرض 2 يتفوق على الفرض 1.

ماذا تظهر هذه التجربة الفكرية؟ إنها توضح، من حيث المبدأ، إن لم يكن في الممارسة، أن هناك طريقة واحدة على الأقل لبناء آلة تفكر وتشعر بالطريقة التي يفكر بها الإنسان ويشعر. وكل ما تحتاج إليه هو صنع آلة من الشرائح المجهرية التي تعيد على وجه الدقة إنتاج سمات معالجة المعلومات للخلايا العصبية في مخ بشري حقيقي.

وهناك حجة أخرى تنتقل من سمات معينة للعقول البشرية إلى استنتاج أنه يمكن أن تكون هناك آلات مفكرة يمكن نسبتها إلى آلان تورينج نفسه. يجادل تورنج بأنه إذا كان المخ البشري يمكن أن يكون فقط في عدد محدود من الحالات، فهناك آلة تورينج التي تعادل مخًّا بشريًا. ومع ذلك، هل صحيح أن المخ يمكن أن يكون فقط في عدد متناهٍ من الحالات؟ من المعقول أن تكون الإجابة «نعم». وذلك لأن الأمخاخ تتكون من عددٍ متناهٍ

من الجسيمات التي يمكن أن تتفاعل فقط بعدد متناهٍ من الطرق.

الرمزية مقابل الارتباطية

إذا كان هناك شيء من قبيل الآلة المفكرة، في الواقع، إذا كنا أنفسنا آلات مفكرة، فإن السؤال يطرح نفسه بشكل طبيعي عن «كيفية» عمل هذه الآلات. ما المبادئ العامة التي يجب على المهندس اتباعها لبناء آلة مفكِّرة؟ ربما يتعين على أي آلة مثل هذه تقليد المخ البشري تقليدًا دقيقًا. تعرف إحدى الطرق لتناول الذكاء الاصطناعي الذي يسعى إلى تقليد المخ بالارتباطية connectionism. وناقشنا الارتباطية باختصار في الفصل السادس. يُعرف التناول القديم بوصفه ذكاءً اصطناعيًّا من طراز قديم جيد، أو باختصار GOFAI. وهذا التناول لفهم العقول، وخصوصًا التفكير فيه بوصفه تناولًا ينطبق بالتساوي على الذكاء الطبيعي والاصطناعي، يُشار إليه أحيانًا على أنه الرمزية symbolicism.

تُحاول الرمزية فهم العقول من خلال التفكير فيها بوصفها أجهزة كمبيوتر بالمعنى نفسه إلى حد كبير الذي فكر به تورينج في أجهزة الكمبيوتر –بوصفها أنظمة ميكانيكية تعالج الرموز وفقًا لمجموعة من القواعد. وفي هذه الوجهة من النظر، يكون الإدراك معالجة رمزية محكومة بالقواعد. وترتبط الرمزية ارتباطًا وثيقًا بفرض لغة الفكر (واختصارًا LOT) الذي طوره فيلسوف العقل جيري فودور.

وفقًا لفرض لغة الفكر، فإن التفكير هو عملية يتم من خلالها التأليف بين عدد متناه من الرموز العقلية بطرق محكومة بالقواعد لتشكيل الأفكار. لذلك، على سبيل المثال، إذا فكرت في فكرة **الكلاب تنبح**، فإن هذه الفكرة هي تأليف من رمزين عقليين أو تمثيلين (أو مفهومين) عقليين، أحدهما يمثل الكلاب والآخر يمثل النباح. ونستطيع الإشارة إلى هذه الرموز هنا

باستخدام الخط الأسود. وللتوضيح، افترض أن لدى شخصٍ ما التمثيلات العقلية الأربعة التالية بلغة تفكيره: **قطط**، **كلاب**، **تنبح**، **تموء**. وتراه الآن في وضع يسمح له، من خلال الجمع بين هذه التمثيلات، بالتفكير في الأفكار التالية: **القطط تموء**، **الكلاب تنبح**، **القطط تنبح**، **الكلاب تموء**.

مثلما يكون تأليف الكلمات في اللغة المنطوقة محكومًا بقواعد معينة (قواعد النحو الإنجليزي)، كذلك يكون تأليف التمثيلات العقلية في لغة الفكر محكومًا بقواعد معينة. قد تستبعد مثل هذه القواعد، على سبيل المثال، عمليات تأليف مثل **قطط كلاب وتنبح كلاب تموء قطط قطط**. ومع ذلك، فإن هذه القواعد لن تستبعد **قطط تنبح وكلاب تموء**. في حين أنه قد يكون من الخطأ القول إن القطط تنبح والكلاب تموء، الخطأ هنا هو فهم العالم بطريقة خاطئة (لأن العالم يفتقر إلى قطط تنبح وكلاب تموء)؛ ولا ينتهك قواعد النحو الإنجليزي. وبصورة مماثلة، فإن التفكير في الأفكار المناظرة لن ينتهك «نحو» لغة الفكر.

ما أسباب الاعتقاد في فرض لغة الفكر؟ يؤكد جيري فودور على بعض سمات الإدراك البشري التي يمكن تفسيرها بافتراض وجود لغة الفكر. يسمي فودور هذه السمات «الإنتاجية» و«النسقية».

الإنتاجية productivity هي سمة من سمات الإدراك البشري نستطيع بواسطتها التفكير في عدد كبير على نحو غير محدود من الأفكار. ومع افتراض أننا كائنات متناهية، فكيف نستطيع فهم عدد لامتناه على نحو ممكن من الأفكار؟ تأمل للحظة، جملة من غير المحتمل أن تكون قد تعرضت لها من قبل، جملة مثل «هناك ثلاث ملاعق مائدة من زبدة الفول السوداني على مقبض الباب الذهبي»، كيف يمكنك فهم هذه الجملة؟ كيف يمكنك فهم الفكرة التي تعبر عنها مثل هذه الجملة؟

التفسير الذي يقدمه فرض لغة الفكر هو: على الرغم من أنك لم

تتعرض لهذه الجملة من قبل، فإن لديك فهمًا مسبقًا للأجزاء التي تتكون منها (الكلمات «ملاعق المائدة» و«مقبض الباب» ونحو ذلك) بالإضافة إلى فهم القواعد التي وفقًا لها يمكن تأليف هذه الأجزاء. وبالقياس، الطريقة التي يمكنك بها التفكير في الأفكار التي لم تفكر بها من قبل هي من خلال تكوينها من مخزون متناه من التمثيلات العقلية (مفاهيم **ملاعق المائدة**، **مقبض الباب**، وَهَلُمَّ جَرًّا) وفقًا للقواعد التي تحكم تأليفها (القواعد التي تفهمها فهمًا ضمنيًّا). وفقًا لفودور، يمكنك التفكير في عدد كبير على نحو غير محدود من الأفكار من خلال تأليف فئة متناهية من التمثيلات لتشكيل عدد كبير على نحو غير محدود من التأليف.

النسقية systematicity هي سمة للإدراك البشري بمقتضاها تحمل الأفكار علاقات منهجية معينة مع بعضها بعضًا. لا يوجد مفكر بشري قادر على التفكير في فكرة أن **فاطمة قبلت أحمد** يكون غير قادر على التفكير في **أحمد قبل فاطمة**. لماذا يكون هذا كذلك؟ لماذا لا نلتقي أبدًا إنسانًا يُمكنه أن يفكر في فكرة ولا يفكر في الأخرى؟ التفسير الذي يقدمه فرض لغة الفكر هو أن كلتا الفكرتين تتألفان من التمثيلات العقلية نفسها المؤلفة وفقًا للقواعد نفسها. وعلى هذا النحو، حالما تحصل على المواد الخام والقدرات لبناء الفكرة الأولى، فإنك تحصل تلقائيًا على المواد الخام والقدرات المطلوبة للفكرة الثانية.

هناك نوع من الجدل يحيط بفرض لغة الفكر يتعلق بمسألة ما إذا كان منسجمًا مع افتراضات معينة حول الطريقة التي يعمل بها المخ. أحد هذه الافتراضات، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالترابطية، هو أن التمثيلات التي يستخدمها المخ موزعة على نطاق واسع في تنفيذها الفيزيائي. وفي كثير من الأحيان، لا يمكن تحديد التمثيلات في شبكة رابطة في أي جزء منها. بدلًا من ذلك، يتم توزيع كل تمثيل بشكل شامل عبر الشبكة الكاملة. على سبيل

المثال، الشبكة الرابطة المدربة على أن تميز بصريًّا وجوه الذكور من وجوه الإناث لا تحتوي على خلية عصبية واحدة فقط تشفر المعلومات حول ماهية وجه الذكر، وخلية أخرى للوجوه الأنثوية، ونحو ذلك. يجري توزيع معرفة ما يميز وجوه الرجال عن وجوه النساء عبر الشبكة. ويتم ترميز كل جزء من المعرفة بوصفه تمثيلًا مُوزعًا.

في مقابل هذا الرأي في التمثيلات هناك رأي مفاده أن التمثيلات العقلية لها تطبيقات فيزيائية منفصلة. ويبدو أن فرض لغة الفكر ملتزم بدعوى التنفيذ المادي المنفصل. إحدى الاستعارات التي تُفهم من التطبيق الفيزيائي المنفصل هو مجموعة من مغناطيس الثلاجة، كل منها يحتوي على كلمة عربية مطبوعة عليها ويمكن دمجها لتكوين جمل. في استعارة مغناطيس الثلاجة، ما يعنيه أن تكون التمثيلات المنفصلة **قطط** و**كلاب** منفصلة فيزيائيًّا هو أن كل تمثيل يمثل مغناطيسًا متميّزًا.

ماذا يعني اعتبار فرض الانفصال حرفيًّا على أنه فرض حول التنفيذ المادي للتمثيلات العقلية في المخ؟ إذا كان ذلك يعني أن هناك أجزاءً متميزة مكانيًّا من المخ لتمثيلات متميزة، فهذا فرض لا نملك دليلًا مباشرًا عليه. ولا يوجد سبب وجيه لافتراض أنه مقابل كل مفهوم نفهمه، لدينا قطعة منفصلة من نسيج المخ - قطعة مخ **قطط**، وقطعة مخ **كلاب**، ونحو ذلك. علاوة على ذلك، حتى لو كانت هناك قطع من المخ، فإن دمجها في أفكار بحجم جملة (مثل فكرة أن القطط تموء والكلاب تنبح) من غير المرجح أن تشبه إلى حدٍّ كبير طريقة الجمع بين مغناطيس الثلاجة. وقطع أنسجة المخ لا تتحرك هنا وهناك داخل رأسك.

ينظر كثيرٌ من أنصار الترابطية إلى فرض لغة الفكر بوصفه فرضًا بعيد الاحتمال للغاية لكيفية عمل المخ. وينظر كثير من أنصار فرض لغة الفكر إلى الارتباطية بوصفها لا تقدم بالفعل بديلًا حقيقيًّا. وينظرون إلى

الارتباطية بوصفها بدلًا من ذلك مجرد وصف على مستوى التنفيذ، وهو وصف ينسجم مع فرض لغة الفكر. وهناك نوع من البحث على طول هذه الخطوط يستعين بمفاهيم الحساب والآلات الحاسبة كما طورها تورينج. وأي شيء يمكن حسابه يُمكن حسابه بواسطة آلة تورينج، ولذلك يمكن وصف أي عملية حسابية حقيقية على مستوى ما بأنها تفعل ما تفعله آلة تورينج، وهو معالجة الرموز بطريقة محكومة بالقواعد. والشبكات الرابطة هي إحدى التحقيقات المتعددة الكثيرة لهذا التصوير الوظيفي للإدراك.

خاتمة

يشك الشكاك حول الذكاء الاصطناعي في أن أجهزة الكمبيوتر والروبوتات ستكون قادرة على فعل أي شيء يتجاوز مجرد إعطاء المظهر الخارجي لامتلاك الأفكار والخبرات. من الداخل، هي مجرد آلات وليس لديها خاصية عقلية كائنة ما تكون، اصطناعية كانت أم طبيعية. ومع ذلك، إذا أصبحت هذه الكائنات متطورة بدرجة كافية للإصرار على أن لديها بالفعل عقولًا، فقد لا يكون لدينا خيارٌ آخر سوى أن نعطيها أيدينا ونتزل عند رأيها! قد نضطر، إذن، إلى تبني فكرة أن العقل هو نظام وظيفي قابل للتحقيق على نحو متعدد، ولا يمكن تعريفه في حدود حقائق على مستوى التنفيذ حول المخ. وهذه الفكرة أساسية للوظيفية functionalism، التي هي موضوع الفصل التالي.

مراجع معلق عليها

Anderson, David (2012) *The Mind Project*, full text available at http://www.mind.ilstu.edu/, accessed February 7, 2013.

هناك كثير من الأشياء الرائعة ذات الصلة بالآلات المفكرة ومجالات أخرى من العلم الإدراكي وفلسفة العقل.

Bourget, David and Chalmers, David (2009) «Can Machines Think?,» *PhilPapers*, full text available at http://philpapers.org/browse/can-machines-think, accessed February 7, 2013.

مراجع يجري تحديثها باستمرار على الإنترنت حول مسألة الآلات المفكرة، بما في ذلك في حالات كثيرة من ملخصات وروابط إلى النص الكامل للمقالات.

Fodor, Jerry (1975) *The Language of Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

دفاع كلاسيكي من قبل أشهر مدافع عن فرض لغة الفكر. وبالإضافة إلى ذلك، يحتوي النص على هجوم مؤثر على نظرية هوية العقل- المخ.

Fodor, Jerry and Pylyshyn, Zenon (1988) «Connectionism and Cognitive Architecture,» *Cognition*, 28, 3–71.

مصدر كلاسيكي للشك حول مزايا الترابطية. يجادل المؤلفون بأن الترابطية في أحسن الأحوال تقدم فقط تقريرًا عن تفاصيل تنفيذ الأنظمة المعرفية التي يجب مع ذلك أن تستخدم لغة الفكر.

Garson, James (2008) «Connectionism,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/ archives/win2008/entries/connectionism, accessed February 7, 2013.

نظرة عامة على القضايا الرئيسة، بما في ذلك الجدل بين أنصار الترابطية وأنصار الرمزية.

Hofstadter, Douglas and Dennett, Daniel (eds.) (1981) *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul* (New York: Basic Books).

مجموعة رائعة من المقالات الفلسفية وقصص الخيال العلمي حول طبيعة العقول والآلات المفكرة، ليس أقلها قصة أرنولد زوبوف «قصة المخ» التي تحتوي على تجربة فكر استبدال شريحة السيليكون. وهذا هو الكتاب الذي أعادني إلى فلسفة العقل عندما كنت في المدرسة الثانوية. وما زلت أحبّه.

Gauker, Chris (2002) «Language and Thought,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/lat.htm, accessed February 7, 2013.

نظرة عامة ممتازة على القضايا الفلسفية المتعلقة بالعلاقات بين اللغة والتفكير.

Searle, John (1980) «Minds, Brains, and Programs,» *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417–457.

مصدر كلاسيكي لنزعة شكية حول الذكاء الاصطناعي، ويحتوي على حجة الحجرة الصينية الشهيرة لسيرل.

Turing, Alan (1950) «Computing Machinery and Intelligence,» *Mind*, 59 (236), 433–460, full text available at http://mind.oxfordjournals.org/content/LIX/236/433, accessed February 7, 2013.

مناقشة تورينج الكلاسيكية لإمكانية وجود أجهزة كمبيوتر ذكية حقًّا واختباره المقترح لذكاء الآلة («لعبة التقليد» لديه)، التي أصبحت تُعرف منذ ذلك الحين باسم اختبار تورينج.

8

الوظيفية

جوهر الوظيفية

للوظيفية جانبان أحدهما إيجابي والآخر سلبي. فأما الإيجابي فيتعلق بما تعرف الحالات العقلية في حدوده. وفقًا للوظيفية، تُعرَّف الحالة العقلية من خلال علاقات سببية معينة تربطها بحالات المدخل (الحالات الحسية)، وحالات المخرج (السلوكيات اللفظية وغير اللفظية)، وحالات عقلية أخرى.

وأما الجانب السلبي من الوظيفية فيتعلق بما لا تعرف الحالات العقلية في حدوده. الجانب السلبي هو دعوى قابلية التحقيق المتعدد، التي نوقشت سابقًا في الفصلين السادس والسابع، لا تُعرَّف الحالات العقلية في حدود المواد المادية التي تتكون منها (على عكس الطريقة التي يُعرَّف الماء من خلال تكوينه الكيميائي). يعمل هذا الجانب السلبي على مقابلة الوظيفية ونظرية هوية العقل-المخ. يتمسك صاحب نظرية هوية العقل-المخ، على سبيل المثال، بأن الألم مطابق لاشتعال الألياف- C. وبدلًا من ذلك، يتمسك صاحب الوظيفية بأن اشتعال الألياف- C هو فقط إحدى الطرق المتعددة التي يمكن من خلالها تحقيق الألم بطريقة فيزيائية. (زد على ذلك أن بعض الوظيفيين يتمسكون بأنه من الممكن أن يكون للحالات العقلية تحقيقات غير فيزيائية، ومِن ثَمَّ تكون الوظيفية متسقة مع مواقف غير فيزيائية مثل الثنائية. ومع ذلك، سنركز في غالب الأمر على صور الوظيفية التي تكون فيزيائية).

هناك دعوى سلبية أخرى مهمة للوظيفية، وتُلقي هذه الدعوى ضوءًا على التعارض بين الوظيفية والسلوكية. والنقطة السلبية هنا هي أن الوظيفي يقول، على خلاف السلوكي، إن الحالات العقلية لا يمكن تعريفها فقط عن طريق الإشارة إلى السلوك. فالإشارة إلى السلوك ليست سوى جزء من السمات المحددة للحالات العقلية، يجب الإشارة أيضًا إلى الحالات الحسية والعقلية الأخرى.

وهناك فكرتان رئيستان يستعين بهما الوظيفيون في تطوير موقفهم هما فكرة النوع الوظيفي functional kind وفكرة النوع القابل للتحقيق بشكل متعدد multiply realizable kind. النوع هو مجموعة من الأشياء أو الكائنات، وعادة ما يجري تجميعها في حدود واحدة أو أكثر من السمات المشتركة بين أعضاء المجموعة. تشمل أمثلة الأنواع القطط، والألماس، والكواكب، ومصائد الفئران. ولتوضيح فكرة النوع القابل للتحقيق بشكل متعدد، دعونا نضع تعارضًا بين الألماس، التي لا تكون قابلة للتحقيق المتعدد، ومصائد الفئران التي تقبل ذلك. ما الذي يجعل شيئا ما ألماسة؟ أولًا، يجب أن تتألف الألماسة من الكربون. أي شيء يشبه الألماسة ظاهريًّا ولا يكون مؤلفًا منه الكربون لا يكون ألماسة حقيقية. تشبه بلورات ثاني أكسيد الزركونيوم الألماس ظاهريًّا، لكنها تتكون من العناصر الكيميائية الزركونيوم والأكسجين، زد على ذلك أن ذرات الكربون التي يتكون منها الماس في حاجة إلى أن تكون مرتبة بطريقة معينة (شبيكات رباعية السطوح). وذرات الكربون التي لا تكون مرتبة هكذا تشكل الفحم والجرافيت، وليس الألماس.

يمكن تحقيق الألماس فيزيائيًّا بطريقة واحدة فقط، باستخدام شبيكات رباعية السطوح من ذرات الكربون. ومِن ثَمَّ لا تكون قابلة للتحقيق على نحو متعدد. قارن هذا مع مصائد الفئران التي تقبل التحقيق على نحو متعدد. هناك طرق كثيرة لعمل مصيدة فئران. تستخدم بعض المصائد قضبان قتل

معدنية محملة بزنبرك مثبتة على منصات خشبية. وتستخدم مصائد أخرى غراءً لزجًا قويًا يوضع على سطحٍ مُستوٍ يلتصق به الفأر. لا يوجد عنصر كيميائي مُحدَّد يكون ضروريًا لصنع مصيدة فئران.

لا تساعد مصائد الفئران على توضيح فكرة الأنواع القابلة للتحقيق على نحو متعدد فحسب، وإنما توضح فكرة الأنواع الوظيفية أيضًا. ويجري تحديد الأنواع الوظيفية من خلال ما تؤديه، وتسمى هكذا لأنها تعرف عن طريق الوظيفة التي تؤديها. تؤدي مصائد الفئران وظيفة الامساك بالفأر أو قتله. والتعريف الوظيفي وقابلية التحقيق غالبًا ما يسيران جنبًا إلى جنب. وما دام النظام قادرًا على تحقيق وظيفته المحددة، فإنه لا علاقة له إلى حد كبير بالأشياء المادية التي قد يتصادف ويتحقق من خلالها.

ينشأ الجانب الأكبر من الحماس المعاصر للوظيفية من الحماس حول التمثيلات المرسومة بين العقول وأجهزة الكمبيوتر، التمثيلات التي ناقشناها في الفصل السابع. من الواضح أن أجهزة الكمبيوتر هي أنواع وظيفية وأنواع قابلة للتحقيق على نحوٍ متعددٍ. وما يجعل شيئًا ما كمبيوترًا هو ما يؤديه، فهو يحسب، أي إنه يقرأ الرموز ويكتبها بطريقة تحكمها القواعد. يمكن نشر جميع أنواع المواد لبناء أجهزة الكمبيوتر. جرى بناء أجهزة الكمبيوتر من الترانزستورات ومكونات إلكترونية أخرى. وجرى بناء أجهزة أخرى من مكونات ميكانيكية مثل الكامات والتروس. وأنشئ جهاز كمبيوتر يلعب لعبة تيك- تاك- تو من ألعاب التجميع!

ونتيجة التشابه بين العقول وأجهزة الكمبيوتر هي أنه يسمح لنا بالتفكير في علاقة العقل بالمخ في حدود العلاقة بين البرامج والأجهزة في الكمبيوتر. يمكن تشغيل البرنامج نفسه، مثل لعبة فيديو أو معالج نصوص، على أجهزة كمبيوتر متميزة فيزيائيًا. ولذلك، فإن البرنامج لا يتطابق مع نشاط جهاز كمبيوتر معين. إذا كانت الأمخاخ المؤلفة من مادة مخية يمكن أن

تؤدي إلى نشوء عقل مثل الكمبيوتر الإلكتروني المصنوع من أشياء غير مخية، فربما يكون الحل لمشكلة العقل والجسم هو التفكير في العقل بوصفه البرنامج الذي يعمل على الأجزاء المادية من المخ.

تاريخ موجز للوظيفية

تضرب الوظيفية بجذورها في الماضي البعيد ويمكن ردها إلى أعمال أرسطو، أما الأعمال الأساسية المحددة للوظيفية فقد ظهرت في النصف الأخير من القرن العشرين. ويستمد الوظيفيون جانبًا كبيرًا من إلهامهم من التقدم في الذكاء الاصطناعي وعلم الكمبيوتر بصفة عامة. لكن النقطة الجوهرية في الوظيفية – القائلة إن الحالات العقلية قابلة للتعريف في حدود ما تفعله – لم تكن في حاجة إلى ظهور أجهزة كمبيوتر إلكترونية لكي يضعها شخص ما.

والفكرة المهمة في فلسفة أرسطو (384 - 322 قبل الميلاد) هي فكرة صورة form الشيء: وهي التي تُسهم في أداء وظيفة تعريف الشيء أو غرضه. صورة السيف تمكّنه من القطع، وصورة العين تمكّنها من الرؤية. والجانب الأساسي في تفكير أرسطو حول الصور هو أنها ليست شيئًا منفصلًا عن الشيء الذي يملكها. فصورة السيف ليست شيئًا ومادة السيف شيء آخر. هذان وجهان متحدان في شيء واحد: السيف نفسه. قاوم أرسطو وجهة نظر أفلاطون (427-347 قبل الميلاد) القائلة إن النفس شيء غير مادي متميز عن الجسم (نوع من ثنائية الجوهر، كما ناقشنا في الفصل الثاني). وبدلًا من ذلك، ووفقًا لأرسطو، فإن النفس البشرية ليست منفصلة ومتميزة عن الجسم، إنها صورة الجسم. وتذكر أن الصورة تشمل أكثر من مجرد الشكل، ولكنها تشمل أيضًا وظيفة الجسم وأجزاءه. وبعبارة أرسطو «إذا كانت العين حيوانًا، فإن البصر سيكون نفسها».

السابقة التاريخية الرئيسة الأخرى للوظيفية في القرنين العشرين

والحادي والعشرين مشتقة من الفيلسوف توماس هوبز (1679-1588). ومستبقًا قابلية التحقيق المتعدد المركزية للوظيفية، كان لدى هوبز وجهة نظر آلية للأنظمة الحية بما في ذلك البشر. في مقدمة كتابه الليفياثان، كتب «لماذا لا نقول إن جميع الأجهزة الميكانيكية (المحركات التي تحرك نفسها بواسطة الزنبركات والعجلات...) لها حياة اصطناعية؟ لأن القلب ليس سوى زنبرك. وليست الأعصاب سوى أسلاك كثيرة، وليست المفاصل سوى عجلات كثيرة...؟ «علاوة على ذلك، يتمسك هوبز بواحدة من الصور المبكرة لوجهة النظر الحسابية في الإدراك التي تُعدّ مركزية لصور كثيرة من الوظيفية وكذلك مدارس الفكر في الذكاء الاصطناعي والعلم الإدراكي. كتب هوبز في كتابه الليفياثان (الفصل الخامس) أن التفكير«ليس سوى حساب، أي جمع وطرح النتائج للأسماء العامة المتفق عليها لتمييز أفكارنا والدلالة عليها».

تتضمن السوابق التاريخية الحديثة للوظيفية في القرن العشرين تطورات فلسفية وعلمية قمنا بتفصيلها في الفصول الثلاثة السابقة. تضمنت هذه التطورات ظهور النزعة السلوكية وعدم الرضا عنها فيما بعد (الفصل الخامس) ونظرية هوية العقل- المخ (الفصل السادس) بالإضافة إلى النجاحات المبكرة الواعدة في ربط أفكار الإدراك والحساب في مجال الذكاء الاصطناعي (الفصل السابع). ترث الوظيفية من السلوكية التركيز على العلاقات المهمة بين الحالات العقلية والسلوك. وترث الوظيفية من نظرية هوية العقل- المخ التأكيد على الحالات العقلية بوصفها متميزة عن السلوكيات. يتفق الوظيفيون وأنصار نظرية الهوية على أن الحالات العقلية هي حالات داخلية تكون أسباب السلوك. وترث الوظيفية من الذكاء الاصطناعي وجهة النظر القائلة إن الحالات العقلية يمكن أن تمتلكها بصورة متساوية مخلوقات ذات أمخاخ وكائنات تتحكم فيها آلات غير مخية (خاصة الآلات التي تحسب).

حجج في صالح الوظيفية

الحجج الرئيسة للوظيفية هي أيضًا حجج ضد النظريات الفيزيائية المنافسة لها - السلوكية ونظرية هوية العقل- المخ. وسوف نفحص حجتين للوظيفية. فأما الأولى فهي الحجّة السببية، وتنتج عن المخاوف التي أثيرت ضد السلوكية. وأما الثانية فهي حجّة التحقيق المتعدد، وتنتج عن المخاوف التي أثيرت ضد نظرية هوية العقل-المخ.

الحجة السببية

تذكر خطًا فكريًا ناقشناه بوصفه نقدًا للسلوكية في الفصل الخامس. نظرًا لأن فكرتنا عن الحالات العقلية هي أنها يمكن أن تفسر سببيًّا أنواعًا معينة من السلوك، فإن السلوكي يجعل مثل هذه التفسيرات السببية دائرية عندما يعرف الحالات العقلية بحيث تكون إما أنماط سلوك وإما استعدادات للسلوك. جزء من فكرة الحالة العقلية هو أنها يمكن أن تؤدي أنواعًا معينة من الأدوار السببية. ومن هنا توجد خطوة قصيرة لنوع معين من الوظيفية - الوظيفة التحليلية. وفقًا لهذه الصورة من الوظيفية، فإن الحالات العقلية، بحكم تعريفها، هي حالات تؤدي أدوارًا سببية معينة، وبالإضافة إلى ذلك، يمكن تعريف الحالات العقلية المختلفة في حدود الأدوار السببية المختلفة التي تؤديها.

ويمكن أن نربط هذا بخط فكري موجّه ضد ثنائية الجوهر وثنائية الخاصية معًا. تذكر الشكوى من أن صورًا معينة من الثنائية تؤدي إلى مذهب الظاهرة الثانوية ومِن ثَمَّ تنتهك فكرة الحس المشترك القائلة إن الحالات العقلية لها تأثيرات سببية. ومرة أخرى نواجه الاقتراح القائل إن الحالات العقلية لها تأثيرات سببية معينة بحكم التعريف. ويلائم هذا الاقتراح الوظيفية التحليلية ملاءمة دقيقة، ووفقًا له يمكن تقديم

تعريفات مفاهيم الحس المشترك للحالات العقلية في حدود الأدوار السببية التي تؤديها.

إذن، ما الأدوار السببية التي تحدد الحالات العقلية وتميزها؟ ستشمل مثل هذه الأدوار السببية علاقات سببية مميزة بين الحالة العقلية المعنية، من جهة، والحالات الحسية أو المدخلات، والسلوكيات أو المخرجات، وحالات عقلية أخرى، من جهة أخرى. ولتوضيح ذلك، دعونا نفكر في رسم تقريبي للطريقة التي يحاول بها الوظيفي تعريف حالة الخوف في حدود العلاقات السببية للمدخلات، والمخرجات، وحالات أخرى.

أولًا، تأمل الخوف وعلاقاته بالمدخلات. ما نوع المدخلات الحسية التي يمكن أن تؤدي إلى رد فعل الخوف؟ غالبًا ما تكون هذه المدخلات عبارة عن إدراكات لأشياء أو مواقف قد تكون ضارة. تشمل الأمثلة إدراك أن ثعبانًا سامًّا جدًّا قريب أو أن هذا الشخص يقف بالقرب من شفا جرف.

ثانيًا، تأمل الخوف وعلاقاته بالمخرجات. هناك سلوكيات كثيرة ندرك أنها تُعبِّر عن الخوف. ويمكن تصوير مثل هذه السلوكيات في تعريف وظيفي لحالة الخوف. سوف تتضمن هذه السلوكيات سلوكيات الاجتناب، مثل اجتناب العناكب والثعابين. وستشمل أيضًا سلوكيات لفظية، مثل قول «أبعد هذه العناكب والثعابين عني». وإلى جانب السلوكيات، قد يلجأ الوظيفي أيضًا إلى بعض التأثيرات للمخاوف التي يمكن ملاحظتها بشكل خارجي ويجري التفكير فيها بوصفها انعكاسات أو استجابات فسيولوجية أفضل من السلوكيات الصريحة. وقد تشمل هذه التأثيرات زيادة معدل ضربات القلب، وشحوب الوجه، وتصبب العرق.

ثالثًا، تأمل الخوف وعلاقاته بحالات عقلية أخرى. هناك بعض الحالات العقلية التي تُعَدُّ أسبابًا مميزة لحالات الخوف. وهناك حالات عقلية أخرى تكون تأثيرات مميزة لحالات الخوف. أحد الأسباب العقلية المميزة لحالة

الخوف هو الاعتقاد بأن شيئًا ضارًا يحدث أو على وشك الحدوث. على سبيل المثال، قد يؤدي الاعتقاد بأن آلة محدثة لانفجار قريبة يمكن أن تنفجر في أي لحظة ربما تؤدي إلى حالة من الخوف. والتأثير العقلي المميز للخوف هو تشكيل خطة أو قصد لفعل شيء ما للتخفيف من الخوف. أحد الأمثلة على ذلك هو قصد الابتعاد عن الثعبان السام القريب في أول فرصة متاحة.

ضع هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات السببية معًا وسوف تحصل على تعريف لما يعنيه أن تكون في حالة خوف. ويشير التعريف إلى المدخلات المميزة التي تؤدي إلى الخوف، والمخرجات المميزة التي يسببها الخوف، والأسباب العقلية للخوف وآثاره.

حجة التحقيق المتعدد

هناك استراتيجيتان عامتان للاعتماد على فكرة التحقيق المتعدد في الدفاع عن الوظيفية. تستعين الأولى بالتحقيقات المتعددة الفعلية المزعومة للحالات العقلية. وتستعين الثانية بمجرد إمكانية التحقيقات المتعددة للحالات العقلية.

ربما تكون واحدة من أقدم وأشهر الحجج القائمة على قابلية التحقيق المتعدد هي خط من الفكر قدمه هيلاري بتنام، وهو خط فكري مصمم لتعزيز الوظيفية وإبطال نظرية هُوية العقل-المخ. والرأي عند بتنام أنه إذا كانت نظرية هوية العقل-المخ صحيحة، فلا بُدَّ من أن تكون الحالة العقلية للألم مطابقة لحالة كيميائية فيزيائية معينة. وعلاوة على ذلك ...

> يجب أن تكون الحالة الفيزيائية والكيميائية المعنية حالة ممكنة لمخ الثدييات، ومخ الزواحف، ومخ الرخويات (الأخطبوطات رخويات،

وبالتأكيد تشعر بالألم)، وَهَلُمَّ جَرًّا. وفي الوقت نفسه، يجب ألا تكون حالة ممكنة (ممكنة فيزيائيًّا) لمخ أي مخلوق ممكن فيزيائيًّا لا يمكنه الشعور بالألم. حتى إذا كان من الممكن العثور على مثل هذه الحالة، فيجب... التأكد من أنها ستكون أيضًا حالة للمخ في أي حياة خارج كوكب الأرض، يمكن العثور عليها، والذي سيكون قادرًا على الشعور بالألم قبل أن نتمكن حتى من التفكير في الافتراض بأنه ربما يكون ألمًا. (بتنام، 1967، ص 436).

يمكن أن نجد اقتراحيْن في هذا الاقتباس من بتنام، كلاهما يعد ضد نظرية الهوية وفي صالح الوظيفية. يتوقف الاقتراح الأول على ما هي الحالة بالفعل. ويتوقف الثاني على ما قد تكون عليه الحالة. يمكننا تسمية الاقتراح الأول «الحجة من التحقيقات المتعددة الفعلية»، والاقتراح الثاني «الحجة من التحقيقات المتعددة الممكنة».

التحقيقات المتعددة الفعلية: الأخطبوطات تفترض الحجة من التحقيقات المتعددة الفعلية أن هناك بالفعل كائنات لديها بعض الحالات العقلية مثل البشر -الألم، مثلًا- وعلاوة على ذلك، فإن هذه المخلوقات تختلف فيزيائيًّا عن البشر فيما يتعلق بالخواص الفيزيائية التي تؤدي إلى تلك الخواص العقلية. وفي مقدورنا أن نضع النقطة، كما يفعل بتنام، في حدود الرخويات. تشعر الرخويات بالألم، لكن أجزاء أجهزتها العصبية المسؤولة عن آلامها تختلف كيميائيًّا وفيزيائيًّا عن أجزاء أنظمتنا العصبية المسؤولة عن آلامنا.

على أن المشكلة مع هذه الحجة هي أنها تفترض حقائق حول المخلوقات، سواء أكانت حقائق عقلية أم حقائق فيزيائية، ربما لا تكون حقائق في الواقع. تفترض الحجة أن الرخويات تعاني الألم، وتفترض بالإضافة إلى

ذلك أن آلامها مشابهة لآلامنا. تفترض الحجة أيضًا أن الرخويات لها أجهزة عصبية متميزة كيميائيًّا وفيزيائيًّا عن أنظمتنا. ويجوز الشك في الافتراضين معًا. أولًا، يمكننا التساؤل عما إذا كانت الرخويات تشعر بالألم بالفعل. هذا، بطبيعة الحال، للإصرار على صورة من مشكلة العقول الأخرى التي ناقشناها في الفصل الخامس. قد تتلوى الرخويات أو تتراجع عندما تتعرض لمثير يضر أنسجتها، ولكن من الممكن أن تحدث مثل هذه السلوكيات في غياب الألم، وربما في غياب أي حالة عقلية على الإطلاق. والاحتمال الآخر هو أن الرخويات تشعر بصورة من الألم، لكنها مختلفة تمامًا عن الآلام التي قد نشعر بها عند التعرض لمثيرات مماثلة. ربما يتسبب المثير الذي يسبب لنا ألمًا حارقًا حادًّا في ألم خافق خفيف في الرخويات والعكس صحيح.

حتى لو كان صحيحًا أن الرخويات تشعر بالآلام نفسها التي يشعر بها الإنسان، فلا تزال هناك مشكلة أخرى. إنه سؤال غير محسوم حول ما إذا كان الجهاز العصبي الرخوي يختلف عن الجهاز العصبي البشري بطريقة ذات صلة بمسألة قابلية التحقيق المتعدد للألم. وبطبيعة الحال، هناك بعض الاختلافات بين الجهاز العصبي الرخوي والجهاز العصبي البشري. الجهاز العصبي الرخوي لديه عدد من الخلايا العصبية أقل من الجهاز العصبي البشري. وبالإضافة إلى ذلك، تمتلك الرخويات أطرافًا أكثر من البشر وبذلك توجد اختلافات في أجهزتها العصبية للسيطرة على تلك الأطراف الإضافية. ولكن هناك مع ذلك تشابهات بين أنظمتها العصبية وأنظمتنا. هذه الأنظمة مصنوعة من خلايا عصبية على حد سواء. والوظائف الأساسية لخلايانا العصبية وخلاياها العصبية، والمواد الكيميائية المسؤولة عن هذا الأداء، متشابهة إلى حدٍّ كبيرٍ. يبقى السؤال مفتوحًا، إذن، عما إذا كانت جوانب الأداء العصبي المسؤول عن ألم الرخويات هي نفسها جوانب الأداء العصبي المسؤول عن الألم البشري أم مختلفة عنها.

من الواضح، إذن، أن حجة التحقيقات المتعددة الفعلية مدينة بالفضل للدليل التجريبي وأن الدليل التجريبي ليس كل شيء مع ذلك. كما هو شائع بين الفلاسفة، كان كثير من المدافعين عن الوظيفية في ضيق من جعل موقفهم مدينًا للدليل التجريبي الفعلي. إنهم يفضلون النظر إلى النظريات الفلسفية بوصفها متميزة بهذه الطريقة عن النظريات العلمية. ومِن ثَمَّ تراهم يصوغون حججًا لا تتوقف كثيرًا على ما يكون عليه الحال بالفعل وإنما تتوقف بدلًا من ذلك على ما يكون عليه الحال بصورة ممكنة أو قابلة للتصور. الحجة التالية مثل ذلك.

التحقيقات المتعددة الممكنة: الذكاء الاصطناعي في قلب حجة التحقيقات المتعددة المحتملة للوظيفية توجد فكرة مؤداها أنه **من الممكن** أن يكون للحالات العقلية تحقيقات متعددة. هناك إمكانية من هذا القبيل هي إمكانية ذكاء اصطناعي قوي (كما نوقش في الفصل السابع). والإمكانية الأخرى من هذا القبيل هي وجود حياة ذكية خارج كوكب الأرض. ربما يتمتع غرباء الفضاء بذكاء على مستوى الإنسان بينما تختلف أشكالهم الفيزيائية عن البشر اختلافًا جذريًا.

للتعرف على كيفية استخدام هذه الأنواع من الإمكانيات للدفاع عن الوظيفية، سيكون من المفيد أولًا إلقاء نظرة على كيفية استخدام هذه الأنواع من الإمكانات للجدل ضد نظرية هوية العقل-المخ. وقبل المضي في ذلك، أرانا في حاجة إلى إجابة على السؤال التالي: لماذا يكون مجرد إمكانية وجود شيء ما له أي نتيجة بالنسبة إلى نظرية فلسفية؟ جوهر الإجابة عن هذا السؤال هو أن مجرد إمكانية وجود شيء ما يمكن أن يؤدي إلى إبطال الزعم بأنه مستحيل. افترض أن نظرية هوية العقل-المخ ملتزمة بالزعم بأنه من الضروري أن تكون أنواع الحالة العقلية هي نفس أنواع الحالة الفيزيائية. في مثل هذه القراءة لنظرية هُوية العقل-المخ، من الضروري ألا

يكون للحالات العقلية تحقيقات فيزيائية متعددة. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى فقل إنه في مثل هذه القراءة لنظرية هوية العقل - المخ، من المستحيل أن تتحقق الحالات العقلية فيزيائيًا بأكثر من طريقة. إن صياغة نظرية هوية العقل-المخ بهذه الطريقة تجعلها تبدو وكأنها زعم قوي للغاية، وهو زعم يمكن ابطاله فقط إذا أمكن إثبات أنه من الممكن تحقيق الحالات العقلية تحقيقًا متعددًا.

السؤال التالي الذي يجب تأمله، إذن، هو ما إذا كان من الممكن تحقيق الحالات العقلية تحقيقًا متعددًا. هنا سوف يستعين كثير من فلاسفة العقل بإمكانية تصور conceivability الحالات العقلية المتحققة على نحو متعدد. وبطبيعة الحال، لكي تكون القابلية للتصور ذات صلة في السياق الحالي، هناك حاجة إلى وجود مبدأ عام يمكن أن يربط إمكانية التصور بالإمكانية، وكما ناقشنا في الفصلين الثاني والثالث، فإن وجود مثل هذا المبدأ العام هو مسألة خلافية.

أنواع الوظيفية

سنناقش ثلاثة أنواع من الوظيفية - وظيفية آلة تورينج، والوظيفية التحليلية، والوظيفة التجريبية. وعلى حين تتمتع وظيفية آلة تورينج بأهمية تاريخية، نجد أن معظم الوظيفيين في الوقت الحاضر هم إما وظيفيون تحليليون وإمّا وظيفيون تجريبيون.

وظيفية آلة تورينج

الصورة المبكرة المدروسة من وظيفية القرن العشرين هي وجهة النظر التي نشأت مع هيلاري بتنام المعروفة بالتناوب باسم وظيفية آلة تورينج Turing machine functionalism ووظيفية حالة الآلة machine state

functionalism. وتنظر هذه الصورة من الوظيفية إلى أي مخلوق لديه عقل على أنه آلة تورينج. وكما ناقشنا في الفصل السابع، الجانب الجذّاب على وجه الخصوص في فكرة تورينج هو الطريقة التي تساعد بها في إظهار كيف يمكن لنظام فيزيائيّ وميكانيكيّ بحت الانخراط في عمليات نعدها نحن عقلية. هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة لعملية التوصل إلى حل مشكلة ما. يتم الوصول إلى مثل هذه الحلول عن طريق آلات تورينج من خلال معالجة الرموز بطريقة تحكمها القواعد. والقواعد التي تحكم عمليات معالجة الرموز بآلة تورنج يجري تحديدها عن طريق جدول الآلة أو جدول البحث في الآلة. القواعد هي التعليمات التي تشكل برنامج الآلة. يُمكن التفكير في الإرشادات على أنها تحتوي على صيغة مثل «إذا كانت الآلة في الحالة ح1 وتتلقى المدخل مد1، فإنها تنتقل إلى الحالة ح2 وتنتج المخرج مخ1».

تساعد مجموعة هذه الإرشادات على تحديد أي نوع من آلة تورينج تكون الآلة. والفكرة الأساسية لوظيفية آلة تورينج هي أنه يمكن تحديد الحالات العقلية للمخلوق بالرجوع إلى الإرشادات الموجودة في جدول الآلة. كانت إحدى المزايا الرئيسة التي جذبت الفلاسفة في البداية إلى وظيفية آلة تورينج هي الطريقة التي تغلبت بها على مشكلة حلت بالسلوكية، وهي أن السلوكيين يحاولون تحديد الحالات العقلية فقط بالرجوع إلى المدخلات (المثيرات) والمخرجات (السلوك) ولا يحتاطون للطريقة التي ترتبط بها الحالات العقلية بالمدخلات والمخرجات بمقتضى كونها مرتبطة أيضًا بحالات عقلية أخرى. على النقيض من ذلك، تسمح وظيفية آلة تورينج بمواصفات للحالات العقلية في حدود المدخلات والمخرجات وحالات عقلية أخرى. ومع ذلك، فإن الطريقة التي تظهر بها الحالات العقلية الأخرى في وظيفية آلة تورينج تؤدي إلى عيب من أكبر عيوب وظيفية آلة تورينج. والعيب هو أن وظيفية آلة تورينج لا تسمح بوجود حالات عقلية متزامنة متعددة. ولإدراك

طبيعة «حالة في كل مرة» لوظيفية آلة تورينج، ننظر مرة أخرى إلى إرشاد جدول الآلة البسيط «إذا كانت الآلة في الحالة ح1 وتتلقى المدخل مد1، إذن تنتقل إلى الحالة ح2 وتنتج المخرج مخ1».

ويمكن قراءة «إذن» هنا على أنها تدل على أننا نتعامل مع عملية تحدث بمرور الوقت. أولًا، تكون الآلة في الحالة ح1، ثم تترك الحالة ح1 وتدخل في الحالة ح2. ولا يسمح للآلة بالتواجد في هاتين الحالتين في وقت واحد. لماذا يكون هذا شيئًا سيئًا؟ المشكلة هي أنه في بعض الأحيان يمكن أن يكون البشر في أكثر من حالة نفسية في كل مرة. على سبيل المثال، يمكنك الحصول على خبرة حسية وفكرة في الوقت نفسه. ربما تكون الخبرة الحسية هي أنك تشم بعض الدخان والفكرة هي «ربما شيء ما يحترق في المطبخ». ونظرا لأن هذا شيء يحدث أحيانًا للبشر، لكن لا يمكن أن يحدث لآلات تورينج، فإن وظيفية آلة تورينج هي نظرية معيبة في الإدراك البشري.

كانت وظيفية آلة تورينج مهمة بوصفها بديلًا مبكرًا للسلوكية ونظرية هوية العقل-المخ، لكن قلة من الوظيفيين في الوقت الحاضر يخلصون الولاء لهذه الصورة من الوظيفية. وبدلًا من ذلك ترى الوظيفيين إمّا تحليليين وإمّا تجريبيين.

الوظيفية التحليلية مقابل الوظيفية التجريبية

يمكن النظر إلى كل صورة من الوظيفية بوصفها نظرية في الحالات العقلية حيث تكون تعريفات الحالة العقلية أوصافًا للأدوار التي تؤديها تلك الحالات. وبطبيعة الحال، هناك أدوارٌ كثيرة تؤديها الحالات العقلية، وربما لا تكون جميع الأدوار التي تؤديها الحالة العقلية ضرورية لتحديد تلك الحالة. على سبيل المثال، أحد الأدوار التي تؤديها فكرتي الحالية هو أنها أحدث شيء حدث لي اليوم. ومع ذلك، فإن أحدث حدث في سيرتي الذاتية

غير ضروري لتعريفها على أنها الحالة العقلية التي هي عليها. والشيء المهم في تعريفها هو أوصاف ما تدور حوله الفكرة والأوصاف التي تربطها، مثلًا، إذا كان الوظيفيون على صواب، ببعض المدخلات الإدراكية، مثل إدراكي أنني أكتب هذه الفقرة الآن.

أوصاف أدوار الحالة العقلية أمر بالغ الأهمية لكل صور الوظيفية. ومع ذلك، يمكن تمييز صور مختلفة من الوظيفية عن طريق أنواع أوصاف الدور التي تراه أساسيًا. يعطي أنصار وظيفية آلة تورينج مكان الصدارة للأوصاف التي يمكن تعيينها في حدود إرشادات جدول الآلة. تختلف الصورتان التاليتان من الوظيفية حول ما إذا كانت أوصاف الدور المحددة للحالات العقلية يمكن معرفتها معرفة أولية أم يمكن معرفتها معرفة بعدية فقط. تُعرف وجهة النظر القائلة إن الأوصاف ذات الصلة قابلة للمعرفة أوليًا بالوظيفية التحليلية analytic functionalism. وتُعرف وجهة النظر القائلة إن الأوصاف ذات الصلة قابلة للمعرفة بعديًا بالوظيفية التجريبية functionalism empirical أو في بعض الأحيان الوظيفية النفسية psycho- functionalism. وتسمى هذه الوجهة من النظر وظيفية «نفسية» بسبب الدور المركزي الذي يُعطى لعلم النفس في الكشف عن أوصاف الدور ذات الصلة.

إن التمييز بين الوظيفية التحليلية والتجريبية يوازي على نحو مهم التمييز (الذي جرت مناقشته في الفصل الخامس) بين السلوكية التحليلية والتجريبية. تذكر أن السلوكيين التحليليين حاولوا تقديم نظرية من شأنها أن تسيطر على ما هو مقصود باستعمالات الحسّ المشترك للمصطلحات العقلية مثل «الاعتقاد» و»الرغبة». والوظيفي التحليلي له هدف مماثل، لكنه سيختلف عن السلوكي التحليلي حول النظرية التي ستحقق هذا الهدف بشكل أفضل. وعلى عكس هذه النظريات التحليلية (النظريات

التي تهدف إلى تحليل معاني ألفاظ الحس المشترك)، نجد أن السلوكية التجريبية والوظيفية التجريبية تهتم بشكل أقل بالحسّ المشترَك وتميل أكثر إلى الإذعان للنظريات النفسية العلمية. ما يختلف السلوكيون التجريبيون والوظيفيون التجريبيون حوله هو أي النظريات النفسية هي الأفضل. سيكون السلوكي التجريبي متشككًا في التفسيرات التي تفترض أن الحالات الإدراكية تتدخل بين المثير والاستجابة وسيفضل بدلًا من ذلك تفسيرات السلوك المقدمة في حدود القوانين البسيطة نسبيًّا التي تربط مباشرة المثير والاستجابة. وفي المقابل، سيكون الوظيفي التجريبي أكثر راحة مع النظريات التي تفترض أشياءَ إدراكيةً وسيطةً بين المثير والاستجابة. علاوة على ذلك، سيكون أكثر ميلًا لرؤية العلاقات بين المثير والاستجابة بوصفها تنطوي على علاقة معقدة تتضمن هذه الأشياء الوسيطة.

حجج ضد الوظيفية

يمكن تكييف كثير من الحجج التي ناقشناها فيما يتعلق بقضايا أخرى لاستخدامها كحجج ضد الوظيفية. أحد الأمثلة هو حجة الزومبي ضد الفيزيائية (نوقشت في الفصل الثالث). والمثال الآخر هو حجة الحجرة الصينية ضد الذكاء الاصطناعي (نوقشت في الفصل السابع). سنركز فقط على هاتين الحجتين، وهناك حجج أخرى إلى جانب ذلك. على سبيل المثال، في مقدور المرء أن يكيف حجة الطيف المقلوب من الفصل الثالث ليجادل بها ضد الوظيفية.

تكييف حجة الزومبي لتكون ضد الوظيفية

تذكر حجة الزومبي:

المقدمة 1: إذا كانت الفيزيائية صحيحة، فمن المستحيل أن يكون هناك كائنان متشابهان تمامًا فيزيائيًا ولكن يختلفان في أن أحدهما فقط يكون زومبيًا.
المقدمة 2: من المتصور أن يتشابه كائنان فيزيائيًا لكن أحدهما فقط يكون زومبيًا.
المقدمة 3: إذا كان هناك شيء يمكن تصوره، فهو ممكن.
النتيجة: الفيزيائية خاطئة.

الطريقة الرئيسة لتكييف هذه الحجة بحيث تستهدف الوظيفية هي استبدال كلمات مثل «وظيفيًا» و«وظيفية» بكلمات مثل «فيزيائيًا» و«فيزيائية». ويؤدي استبدال الكلمات على طول هذه السطور إلى الحجة التالية:

المقدمة 1: إذا كانت الوظيفية صحيحة، فمن المستحيل أن يكون هناك كائنان متشابهان تمامًا وظيفيًا ولكن يختلفان في أن أحدهما فقط يكون زومبيًا.
المقدمة 2: من المتصور أن يتشابه كائنان وظيفيًا لكن أحدهما فقط يكون زومبيًا.
المقدمة 3: إذا كان هناك شيء يمكن تصوره، فهو ممكن.
النتيجة: الوظيفية خاطئة.

أحد أجزاء هذه الحجة الجديدة الذي يجوز الشك فيه والاعتراض عليه هو جزء مشكوك فيه أيضًا في الحجة القديمة. وهذا الجزء هو المقدمة 3؛ أي الجزء الذي يربط قابلية التصور بالإمكانية. ربما ودَّ الوظيفي الرد على

هذه الحجة من خلال إنكار المقدمة 3. ومع ذلك، فإن التساؤل عما إذا كانت هذه خطوة جذابة بالنسبة للوظيفي سيعتمد على ما إذا كان الوظيفي المعني وظيفيًا تحليليًا أو بدلًا من ذلك وظيفيًا تجريبيًا. لن يحصل الوظيفي التحليلي على منفعة كبيرة من خلال مقاومة مقدمة «قابلية التصور تستلزم الإمكانية». وسر ذلك أن هناك صورة من حجة الزومبي ضد الوظيفية التحليلية لا تعتمد على هذه المقدمة. يمكن صياغة هذه الحجة بالطريقة التالية:

المقدمة 1: إذا كانت الوظيفية التحليلية صحيحة، فمن غير المتصور أن كائنين يمكن أن يكونا متشابهين وظيفيًا ولكنهما يختلفان في أن أحدهما فقط يكون زومبيًا.

المقدمة 2: من الممكن تصور وجود كائنين متشابهين تمامًا من الناحية الوظيفية ولكن يختلفان في أن أحدهما فقط يكون زومبيًا.

النتيجة: الوظيفية التحليلية خاطئة.

ونظرًا لأن الوظيفية التحليلية نظرية حول مفاهيمنا عن الحالات العقلية (بدلًا من كونها نظرية حول الطبيعة القابلة للاكتشاف علميًا لتلك الحالات)، فهي عرضة بشكل خاص للاعتبارات القائمة على قابلية التصور مثل تجربة فكر الزومبي. وعلى العكس، فإن الوظيفية التجريبية أقل عرضة لمثل هذه الاعتبارات.

تكييف حجة الحجرة الصينية لتكون ضد الوظيفية

إن صورة الوظيفية التي تهدد مباشرة من خلال تكييف حجة الحجرة الصينية هي وظيفة آلة تورينج. وهذا لأنه يمكن بسط حجة الحجرة الصينية

ووظيفة آلة تورينج معًا في حدود البرامج. تحتوي وظيفية آلة تورينج على برامج في صميمها لأنها ملتزمة بوجهة نظر مفادها أن الحالات العقلية يمكن تعريفها في حدود إرشادات البرنامج من جدول بحث لآلة تورينج. وفي قلب حجة الحجرة الصينية يكمن زعم سيرل بأن برنامج «فهم اللغة الصينية» يمكن إدارته بواسطة شخص لا يفهم اللغة الصينية بالفعل.

والسؤال المهم هو ما إذا كان يمكن استهداف صور الوظيفية إلى جانب وظيفية آلة تورينج من خلال حجة الحجرة الصينية. يمكن القول إن الوظيفية التحليلية عرضة لهجوم حجة الحجرة الصينية؛ لأن زعم سيرل المركزي يمكن تفسيره على أنه زعم قابلية التصور. في حين أنه من المستبعد أن يفعل أي شخص ما يدعونا سيرل لتخيل فعله، لكنه من الممكن تصور ذلك. من المتصور أن يتمكن سيرل من تشغيل أي برنامج من دون أن يفهم بذلك اللغة الصينية. بقدر ما تكون الوظيفية التحليلية زعمًا حول مفاهيمنا للحالات العقلية، فهي رهينة لما يمكن أن نتصوره عنها وما لا يمكن. يبدو أن الوظيفية التجريبية أقل عرضة لمثل هذا الخط من المحاجة، لأن الوظيفية التجريبية موجهة نحو تعريف الحالات العقلية في حدود أفضل نظرية علمية عن سلوك مخلوقات معينة. علاوة على ذلك، يبقى أن نرى ما هي، على سبيل المثال، أفضل نظرية حول ما يلزم لفهم اللغة الصينية. من وجهة نظر الوظيفية التجريبية، ما يمكن أن يتصوره سيرل أو لا يمكن أن يتصوره يكاد لا يبدو ذا صلة بالسؤال عما عسى أن تكون الحالات العقلية بالفعل.

خاتمة

الوظيفية هي الموقف الحالي الأكثر رواجًا حول مشكلة العقل والجسم، ويرى أنصارها أنها تجمع بين أفضل عناصر المواقف المعادية للثنائية مثل

السلوكية، ونظرية هوية العقل- المخ، والذكاء الاصطناعي القوي. ومع ذلك، فإن خصوم الوظيفية، وخاصة أصحاب ثنائية الخاصية القائمة على الكيفيات، يرون أنها ليست أفضل من وجهات النظر الأخرى المعادية للثنائية في معالجاتها للوعي والكيفيات.

مراجع معلق عليها

Aristotle, De Anima, trans. J. A. Smith, full text available at http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/aristotle.soul.html, accessed February 7, 2013.

انظر بشكل خاص Bk. الثاني، الفصل1، بالنسبة إلى سلف إغريقي قديم للوظيفية المعاصرة.

Block, Ned (1980) «Troubles with Functionalism,» in Ned Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

خط كلاسيكي من النقد لمدى كفاية طرائق البحث الوظيفية. يحتوي على حجة «الأمة الصينية» الشهيرة لبلوك ضد الوظيفية (إنها مثل حجرة سيرل الصينية، ولكن مع مليار شخص يفعلون مثل الخلايا العصبية الفردية في المخ).

Block, Ned (1995) «The Mind as the Software of the Brain,» in Daniel N. Osherson, Lila Gleitman, Stephen M. Kosslyn, S. Smith & Saadya Sternberg (eds.), *An Invitation to Cognitive Science* (Cambridge, MA: MIT Press).

نظرة عامة بارعة على الأفكار الرئيسة للوظيفية.

Block, Ned and Fodor, Jerry (1972) «What Psychological States Are Not,» *Philosophical Review*, 81, 159–181.

مصدر كلاسيكي مبكر لانتقادات الوظيفية، وخاصة الانتقادات القائمة على اعتبارات الكيفيات الغائبة والمقلوبة.

Fodor, Jerry (1974) «Special Sciences; or, The Disunity of Science as a Working Hypothesis,» *Synthese*, 28, 97–115.

حجة مؤثرة توضح استقلالية علم النفس عن الفيزياء وعلم وظائف الأعضاء بسبب اعتبارات قابلية التحقيق المتعدد.

Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*, full text available at http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm, accessed February 21, 2013. In chapter 5,

يطرح هوبزوجهة نظرمفادها أن التفكيريمكن النظرإليه بوصفه ميكانيكيًّا.

Putnam, Hilary (1967) «Psychological Predicates,» reprinted as «The Nature of Mental States» in Ned Block (ed.) (1980), *Readings in Philosophy of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

دفاع مبكررئيس عن الوظيفية المعاصرة.

9

السببية العقلية

مشكلة السببية العقلية

وفقًا للحس المشترك، يمكن للأحداث العقلية (1) أن تسبب أحداثًا غير عقلية و (2) أن تتسبب بها. وها هو توضيح (1): تكون القصد للذهاب إلى أقرب مطعم بيتزا، وتشترى شريحة، وتتناولها. لا شيء يمنعك من الفعل بناءً على هذا القصد، ولذلك ينتهي بك الأمر مع معدة مليئة بالبيتزا. الحدث العقلي تسبب في حدث غير عقلي. تسبب تكوين القصد في حدوث امتلاء البطن بالبيتزا.

وها هو توضيح (2): عندما تتناول أول قضمة من البيتزا، فإنها تكون حارة جدًّا وتؤدي إلى حرق سقف فمك. تكون حرارة البيتزا عالية إلى حد يكفي لحرق سقف فمك وتنشط مستقبلات الألم التي تنقل إشارات إلى جهازك العصبي المركزي. إن تسخين فمك ونهاياته العصبية هي أحداث فيزيائية. هذه الأحداث الفيزيائية لها نتائج سببية منوعة، إحداها هي الحدث العقلي لكونك في ألم.

في الفصل الحالي، سنهتم بشكل خاص بأمثلة على (1)، أمثلة للأسباب العقلية للأحداث غير العقلية. مثل هذه الأمثلة، إن وجدت، هي أمثلة على السببية العقلية. (نوع آخر من الشيء الذي يستحق أن نسميه «سببية عقلية» هو (3) عندما يتسبب حدث عقلي ما في حدث عقلي آخر).

تؤدي فكرة السببية العقلية دورًا مهمًا جدًّا في جوانب كثيرة من ثقافتنا. تأمل، مثلًا، الطريقة التي تظهر بها السببية العقلية في القانون الجنائي. إذا فعل شخص ما شيئًا يتسبب في وفاة شخص آخر، فإن السؤال المهم للغاية هو ما إذا كان هذا الفعل عمدًا أم عارضًا. علاوة على ذلك، إذا حدث ذلك عن عمد، فنحن نريد أن نعرف ما مقاصد القاتل؟ هل تسبب في وفاة الشخص الآخر بدافع الدفاع عن النفس؟ أم أنه بدلًا من ذلك كان يأمل في سرقة أمواله؟ اعتمادًا على المقاصد التي أدت إلى الوفاة، سيستخلص نظام العدالة الجنائية نتائج مختلفة جدًّا حول ما يجب فعله بالقاتل. وقد تؤدي هذه النتائج إلى عقوبة السجن مدى الحياة أو ما هو أسوأ.

ركزت هذه الملاحظات إلى الآن على الأهمية بالنسبة إلى القانون الجنائي للآثار غير العقلية للأسباب العقلية، والعلاقات السببية من النوع (1). ومع ذلك، هناك أيضًا روابط بين القانون الجنائي والعلاقات السببية من النوع (2). تأمل، على سبيل المثال، أهمية شهود العيان في محاكمة جريمة قتل. إن وضعهم بصفتهم شهود عيان يفترض مسبقًا إمكانية إدراكات حسية (أحداث عقلية) تسببها الأحداث التي تكون إدراكات حسية لها، كما هو الحال، مثلًا، عندما لاحظ شاهد عيان المشتبه به وهو يدفع الضحية إلى أسفل درجات السلم.

إن الأحداث العقلية التي يمكن أن تسبب أحداثًا أخرى وتتسبب بها هو أمر يدركه الحس المشترك ومهم للغاية لدرجة أنه قد يبدو أمرًا خياليًّا تمامًا أن فلاسفة العقل قد أثاروا مشكلات جدية لهذه الفكرة الفعلية. ومع ذلك، فقد قاموا بذلك، وسيفحص الفصل الحالي بعض المشكلات الرئيسة بالإضافة إلى بعض الحلول الرئيسة المقترحة. المشكلة المركزية التي سنفحصها في هذا الفصل هي شيء يمكن أن نسميه مشكلة السببية العقليةthe problem of mental causation . مشكلة السببية العقلية

هي مشكلة تفسير ما إذا كانت السببية العقلية ممكنة. وعلى حين ربما يقول الحس المشترك إنها ممكنة بوضوح، يبدو نتيجة لبعض الاعتبارات الفلسفية -صور من الثنائية والوظيفية، مثلًا- أن السببية العقلية غير ممكنة برغم كل شيء.

وفي هذا الفصل، سوف نفحص أربعة خطوط فكرية ضد السببية العقلية. يأتي الأول من ثنائية الجوهر. والثاني هو ظواهر ثانوية قائمة على الخواص. ويرتبط الثالث ارتباطًا وثيقًا بدعوى الواحدية الشاذة التي طورها دونالد ديفيدسون. والرابع هو حجة الاستبعاد التفسيري عند جايجون كيم. قبل الخوض بشكل أعمق في مشكلة السببية العقلية وهذه الخطوط الفكرية الأربعة، نحتاج إلى فحص إحدى الأفكار الرئيسة المتضمنة في المناقشات حول السببية العقلية. وهذه الفكرة الرئيسة هي دعوى تتعلق بالإغلاق السببي.

الإغلاق السببي لما هو فيزيائي

أحد المصادر المركزية للقلق بالنسبة إلى الفكرة القائلة إن هناك شيئًا مثل السببية العقلية هي دعوى تُعرف باسم الإغلاق السببي لما هو فيزيائي أو بدلًا من ذلك الاكتمال السببي لما هو فيزيائي. وفي مقدورنا صياغة هذه الدعوى بكل بساطة: إنها الدعوى القائلة إن كل حادثة فيزيائية لها سبب تسببه حادثة فيزيائية بالكامل. وتستطيع أن تعرض ذلك بعبارة أخرى فتقول: لا توجد أسباب غير فيزيائية للحوادث الفيزيائية.

ينظر أتباع دعوى الإغلاق السببي إليها بوصفها مؤيدة من العلم الحديث كأشد ما يكون التأييد. الأحداث الفيزيائية مثل تكوين القارات أو تراكم الصدأ على سطح قطعة من الحديد لها أسباب تكون ذاتها فيزيائية تمامًا. وهذا يعني أن مثل هذه الأحداث تحدث عن طريق أنظمة من الأشياء

الفيزيائية تعمل بموجب قوانين فيزيائية. وحتى الأحداث الفيزيائية التي قد نصفها على أنها ذات أسباب عقلية، مثلما هو الحال عندما ترفع يدك عن قصد، هي أحداث لدينا سبب للاعتقاد بأنها تتسبب عن طريق أحداث مخية يمكن وصفها وصفًا كاملًا في حدود فيزيائية.

يعتمد أحد خطوط التأييد العلمي لدعوى الإغلاق السببي على (1) مبدأ بقاء الطاقة المؤكد على نطاق واسع بالإضافة إلى (2) افتراض معقول للغاية حول علاقة الطاقة بالسببية.

وفقًا لـ (2)، تتطلب السببية نقل الطاقة. على سبيل المثال، إذا تسببت صخرة سقطت في بركة في حدوث تموجات، فسيكون هناك انتقال للطاقة الحركية من الصخرة إلى الماء. يؤدي اللهب الذي يتسبب في غليان وعاء من الماء إلى تحويل الطاقة الحرارية إلى الوعاء والماء.

وفقًا لـ (1)، لا يمكن زيادة أو نقصان إجمالي كمية الطاقة في الكون الفيزيائي، ويمكن أن تكون هناك زيادات في المناطق الفرعية من الكون، لكن هذه الزيادات تتطلب تناقصًا متناسبًا في مناطق أخرى. مع ارتفاع درجة حرارة الأرض عن طريق امتصاص ضوء الشمس (زيادة موضعية)، تتناقص الطاقة ببطء من الشمس لأنها تستهلك الهيدروجين الذي يغذي تفاعلات الاندماج (نقصان موضعي).

وفي مقدورنا اشتقاق دعوى الانغلاق من (1) و (2). إذا كانت هناك أسباب غير فيزيائية للأحداث الفيزيائية، إذن، وفقًا لـ (2)، فإن ذلك ينطوي على نقل الطاقة إلى الكون الفيزيائي ومِن ثَمَّ زيادة الطاقة الكلية للكون الفيزيائي. ومع ذلك، وفقًا لـ (1)، لا يمكن أن توجد مثل هذه الزيادة. ولذلك، لا يمكن أن تكون هناك أسباب غير فيزيائية للتأثيرات الفيزيائية. والحوادث الفيزيائية ذات الأسباب لا بُدَّ من أن يكون لها أسباب فيزيائية.

دعونا ننتقل الآن للنظر في هذا السؤال: كيف يؤدي الإغلاق السببي

إلى مشكلات للسببية العقلية؟ حسنًا، إذا كانت الأحداث العقلية مطابقة ببساطة لأنواع معينة من الأحداث الفيزيائية، كما يعتقد أصحاب نظرية هوية العقل- المخ التي ناقشناها في الفصل السادس، فلا توجد مشكلة واضحة هنا. وتبدأ المشكلات في الظهور على الآراء التي يكون فيها ما هو عقلي، بمعنى ما، غير مطابق لما هو فيزيائي. وأحد الأمثلة الواضحة على هذا الرأي هو وجهة نظر ثنائية الجوهر التي ناقشناها في الفصل الثاني.

مشكلة للقائلين بثنائية الجوهر

هناك نوعان من الطرق التي تنشأ بها مشكلة السببية العقلية للقائلين بثنائية الجوهر. فأما الأولى فهي أنه من غير المفهوم تمامًا تقريبًا كيف يمكن أن يكون هناك أي تفاعل سببي بين هذه الجواهر المتميزة جذريًّا مثل الأجسام الممتدة والنفوس الديكارتية غير الممتدة. كما ناقشنا في الفصل الثاني، هذه هي النقطة التي أثارتها الأميرة إليزابيث من بوهيميا ضد ديكارت.

وأما الطريقة الثانية التي تنشأ فيها مشكلة السببية العقلية لثنائية الجوهر فتعتمد على فكرة الإغلاق السببي لما هو فيزيائي. وكما تقول دعوى الإغلاق السببي، إذا كان كل شيء له سبب له سبب فيزيائي، وكما يقول صاحب ثنائية الجوهر، لا يوجد شيء عقلي يكون فيزيائيًّا أيضًا، فيلزم إذن أنه لا شيء له سبب له سبب عقلي.

مشكلة للقائلين بثنائية الخاصية

إن مشكلة السببية العقلية لا تنشأ فقط من ثنائية الجوهر. وإنما تنشأ أيضًا من ثنائية الخاصية، مثلا. ومع ذلك، قبل أن نتعمق في العلاقة بين ثنائية الخاصية ومشكلة السببية العقلية، أرانا في حاجة أولًا إلى انعطاف مختصر وإلقاء نظرة على فكرة فاعلية الخاصية.

تأمل كرة بيسبول تضرب زجاج نافذة وتتسبب في تحطمها. ولكرة البيسبول مجموعة من الخواص -لها شكل، ولون، وكتلة. ومن بين خواصها خواص علاقية، فهي تتحرك بسرعة معينة عندما تصطدم بلوح الزجاج، وهي كرة بيسبول كانت ملكًا لعمي في يوم من الأيام. ليست كل خصائص كرة البيسبول ذات صلة بتحطيم لوح الزجاج. مع التسليم بكتلتها وسرعتها، تضرب كرة البيسبول لوح الزجاج بقدر معين من القوة، وهذا له صلة مباشرة بالسبب الذي يجعل اللوح يتحطم. أما لون كرة البيسبول أو من كانت ملكًا له ذات يوم فهي أمور لا صلة لها بتحطيم الزجاج. إذا اصطدمت الكرة بهذه الكتلة بالزجاج بهذه السرعة، فمن الممكن أن تجعله يتحطم حتى لو كانت الكرة ذات لون مختلف أو لها مالك مختلف. وتختلف خصائص الكرة في علاقتها السببية بكسر الزجاج. وفي مقدورنا تلخيص هذه الاختلافات في حدود فكرة الفعالية. فيما يتعلق بتحطيم لوح الزجاج، تشمل الخواص الفعالة سببيًا للكرة كتلتها وسرعتها، ولكن ليس لونها أو تاريخ أصحابها.

الآن بعد أن أصبحت لدينا فكرة فعالية الخاصية في المتناول، نستطيع أن ننتقل إلى النظر في مشكلة ثنائية الخواص مع السببية العقلية. ولكي نفعل ذلك، نحتاج إلى النظر في صورة من دعوى الإغلاق السببي المقررة في حدود الخواص. ووفقًا لهذه الصورة، فإن كل شيء يتسبب ليحدث يحدث فقط بسبب الخواص الفيزيائية. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى فقل: الخواص الفعالة فقط هي الخواص الفيزيائية. إذا كانت الخواص العقلية غير فيزيائية، فيبدو أنه يلزم، إذن، أن الخواص العقلية ليست فعالة أبدًا. لا شيء يحدث أبدًا بسبب الخواص العقلية.

وبالنسبة لمثال لخاصية عقلية، تأمل كيفية الألم، التألم الفعلي للألم. يخبرنا الحس المشترك أن بعض الأشياء تحدث بسبب التألم. بعد ارتطام

إصبع قدمك، تبكي أو تسبّ بسبب تألم الخبرة الناتجة. ومع ذلك، إذا كانت صورة الخاصية لدعوى الإغلاق السببي صحيحة، وكانت ثنائية الخاصية صحيحة أيضًا، فإن الحس المشترك يكون خاطئًا في هذا الصدد. أنت لا تبكي ولا تسبّ بسبب تألّم الألم، وإنه لمجرد وهم أن الأمور تبدو غير ذلك. هذا الرأي الناتج هو بطبيعة الحال مذهب الظاهرة الثانوية المرتبط بثنائية الخاصية التي واجهناها في الفصل الثالث.

وجهات النظر الأساسية في التفاعل

من الناحية التقليدية كانت هناك أربع وجهات نظر رئيسة حول موضوع التفاعل السببي العقلي-الفيزيائي. وهذه الآراء الأربعة هي مذهب التفاعل، ومذهب التوازي، ومذهب الظاهرة الثانوية، والنزعة الردية. والآراء الثلاثة الأولى صور من الثنائية. والرابع صورة من النزعة الفيزيائية.

يتفق مذهب التفاعل والنزعة الردية معًا على وجود تفاعلات سببية بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. ويختلفان حول علاقات أخرى بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. ومذهب التفاعل هو صورة من الثنائية ولذلك يتمسك بأن ما هو عقلي غير فيزيائي. أما النزعة الردية فتنكر الثنائية وتتمسك بأنّ ما هو عقلي حالة خاصة مما هو فيزيائي، أي، وفقًا للنزعة الردية، يشتمل ما هو عقلي على مجموعة فرعية خاصة مما هو فيزيائي. ونظرية هوية العقل-المخ، التي نوقشت في الفصل السادس، هي صورة من النزعة الردية.

يتفق كل من مذهب التوازي ومذهب الظاهرة الثانوية على أنه لا توجد تفاعلات سببية تؤدي مما هو عقلي إلى ما هو فيزيائي. ومع ذلك، فإنهما يختلفان حول مسألة ما إذا كان يمكن أن تكون هناك تفاعلات سببية في الاتجاه الآخر، أي مما هو فيزيائي إلى ما هو عقلي. يقول مذهب التوازي «لا» ويقول مذهب الظاهرة الثانوية «نعم».

مذهب التفاعل

أحد الأمثلة التاريخية البارزة لمذهب التفاعل هو ثنائية الجوهر عند ديكارت. لديها ميزة تبني وجهة نظر الحس المشترك القائلة إن هناك تفاعلات سببية تعمل في كلا الاتجاهين بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. ومع ذلك، في قلب ثنائية الجوهر عند ديكارت توجد دعوى أن العقول والأجسام الفيزيائية متميزة جذريًا؛ للأجسام الفيزيائية خصائص مكانية مثل الحجم والموضع، أما العقول أو النفوس فليست كذلك. ومع افتراض الاختلاف الجذري بين العقول والأجسام، يصبح من الصعب جدًا فَهم كيف يكون التفاعل بينها ممكنًا، وبرغم ذلك يؤكد أصحاب التفاعل أن مثل هذا التفاعل يحدث بالفعل. ولكنهم يفتقرون إلى تقرير موثوق عن كيفية حدوثه.

مذهب التوازي

إن مذهب التوازي يتبنى الثنائية بينما ينكر التفاعل بين العقل والجسم. وفقًا لمذهب التوازي، تشكل الأحداث العقلية والفيزيائية تيارين متميزين غير متفاعلين: تيار من الأحداث العقلية، وتيار منفصل، ولكن مترابط من الأحداث الفيزيائية. وإحدى المشكلات الرئيسة التي تنشأ لمذهب التوازي هي مشكلة تفسير لماذا توجد أي ارتباطات نسقية بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي.

في حين أنه قد يكون من الممكن إنكار وجود علاقات سببية بين الأحداث العقلية والفيزيائية، لكنه من الصعب للغاية إنكار وجود بعض الارتباطات النسقية بين الأحداث العقلية والفيزيائية. وأحد هذه الارتباطات هو الارتباط بين عمليات إثارة معينة لجهازك العصبي، مثل الضوء الأحمر الذي يدخل عينيك، وأنواع معينة من الخبرات، مثل رؤية شيء ما على أنه أحمر. وهناك ارتباطٌ آخر وهو أنه عندما تقرر القيام بأشياء معينة، فغالبًا ما تحدث

هذه الأشياء. على سبيل المثال، تُقرر أن تغسل أسنانك بالفرشاة، وبعد فترة وجيزة، ها أنت تغسل أسنانك. لماذا توجد هذه الارتباطات؟ ليس مقنعًا على الإطلاق أن نعد هذه العلاقات مجرد ارتباطات خام، أي ارتباطات لا يوجد تفسير لها. ومن هنا تأتي الحاجة إلى تقرير.

وكما ناقشنا في الفصل الثاني، هناك تقريران بارزان تقليديًّا قدمهما أصحاب مذهب التوازي. أحدهما هو مذهب المناسبة عند مالبرانش. والآخر هو مذهب الانسجام الأزلي عند ليبنتز. ويقدم التقريران معًا الله إلى الصورة لتفسير الارتباطات. في كلا الرأيين، توجد ارتباطات لأن الله أراد أن تكون الأحداث مترابطة. حتى بالنسبة إلى الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الله، فإن هذا بعيد كل البعد عن أن يكون مقنعًا، وقد راجعنا بالفعل المشكلات في الفصل الثاني. دعنا ننتقل بعد ذلك إلى النظريتين التاليتين: مذهب الظاهرة الثانوية والنزعة الردية. يبدو أن كل منهما لديه إجابات عن سؤال الارتباط أفضل مما تقدمه الصور التقليدية من مذهب التوازي.

مذهب الظاهرة الثانوية

للحصول على صورة لكيفية تصور صاحب مذهب الظاهرة للعلاقة بين الظواهر العقلية والفيزيائية، تخيل بعض زبد البحر يتمايل صعودًا وهبوطًا على قمة موجة في المحيط. يتحرك الزبد لأعلى ولأسفل لأن الموجة تتحرك لأعلى ولأسفل، وليس العكس. حركة زبد البحر لا تؤثر في حركة الموجة. الزبد، على نحو حرفي تمامًا، مجرد شيء ثانوي. والرأي عند صاحب مذهب الظاهرة الثانوية أن خواصك وحالاتك العقلية هي بالمثل شيء ثانوي. والأسباب الحقيقية لحركاتك الجسمية هي خواص وحالات فيزيائية بحتة معينة، مثل الخواص الفيزيائية البحتة لحالات مخك. أنت تعرج وتبكي ليس بسبب وجع الألم الذي تعانيه بعد ارتطام إصبع قدمك. وإنما يحدث

العرج والبكاء بسبب حالة مخية معينة، اشتعال ألياف-c. تتسبب مناسبة اشتعال الألياف-c في مخك في حدوث أشياء معينة في بقية أجزاء الجسم، مثل حركات جهازك العضلي الهيكلي. تؤدي مناسبة اشتعال الألياف-c أيضًا إلى ظهور حالة متميزة، حالة عقلية غير فيزيائية من الألم. لكن حادثة الألم نفسها، برغم أنها قد سببتها حوادث فيزيائية، لا تسبب في حد ذاتها أي حوادث فيزيائية. ومثل زبد البحر على الأمواج، فإن الألم هو بالضبط شيء ثانوي.

مذهب الظاهرة الثانوية، شأنه في ذلك شأن مذهب التوازي، يعاني ضررَ التعارض مع الحس المشترك حول السببية العقلية. ومع ذلك، على خلاف مذهب التوازي، فإن مذهب الظاهرة الثانوية لديه إجابة على سؤال الارتباط الذي لا يستدعي الله. ووفقًا لمذهب الظاهرة الثانوية السبب في أن ما هو عقلي يرتبط بما هو فيزيائي هو أن ما هو عقلي هو تأثير لما هو فيزيائي.

والشيء الخليق بالملاحظة أننا إذا كنا نعني بكلمة «التأثير» هنا «التأثير السببي»، فإن مذهب الظاهرة الثانوية يكون في خطر انتهاك مبدأ بقاء الطاقة. ومع ذلك، فإنه من الممكن أن يتبنى مذهب الظاهرة الثانوية قراءة غير سببية لـ «التأثير»، ومِن ثَمَّ يجتنب انتهاك مبدأ بقاء الطاقة. وسيحتاج هذا إلى شيء من التفسير.

أولًا، دعونا نطرح هذا السؤال: هل مذهب الظاهرة الثانوية ينتهك مبدأ بقاء الطاقة؟ تذكر فكرة أن السببية تتطلب نقل الطاقة. إذا كان التأثير الذي يكون لما هو فيزيائي في ما هو عقلي سببيًا، وما هو عقلي غير فيزيائي، فإن ذلك قد يبدو أنه يعني تدفق الطاقة من الكون الفيزيائي، ومِن ثَمَّ نقصان شامل للطاقة في الكون. ومع ذلك، وفقًا لمبدأ بقاء الطاقة، لا يمكن تحريك الطاقة إلا في الكون؛ لا يمكن أن تكون هناك زيادة أو نقصان في المجموع الكلي للطاقة في الكون الفيزيائي.

إذن، ربما يكون التأثير الذي يملكه ما هو فيزيائي في ما هو عقلي نوعًا من التأثير غير السببي. إذا كان هذا صحيحًا، فإن مذهب الظاهرة الثانوية سيسلك طريقة للإجابة عن سؤال الارتباط من دون انتهاك مبدأ بقاء الطاقة. ومع ذلك، فإن هذه الاستراتيجية لا تخلو من مشكلاتها. تتمثل إحدى المشكلات في أنه لا يزال من غير الواضح ما إذا كانت هناك بالفعل أشياء مثل التأثيرات غير السببية.

النزعة الردية

وفقًا للنزعة الردية، فإن ما هو عقلي هو مجرد حالة خاصة مما هو فيزيائي. هناك أحداث فيزيائية معينة -على سبيل المثال، أحداث فيزيائية معينة في المخ- مطابقة للأحداث العقلية. على سبيل المثال، حدث كون المرء في ألم هو مجرد أن المرء نفسه يعاني اشتعال ألياف-c. لا توجد مشكلة في فهم كيف يمكن أن تتسبب الألياف-c في حدوث أحداثٍ فيزيائية أخرى وتُسببها، ولذلك فإن النزعة الردية لها ميزة كونها متسقةً مع وجهة نظر الحس المشترك القائلة إن هناك تفاعلات سببية بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. وتمتاز النزعة الردية بميزة أخرى وهي أنها تقدِّم إجابة واضحة عن سؤال الترابط. على سبيل المثال، السبب في أن الآلام تحدث كلما اشتعلت الألياف- C هو أن الآلام مجرد عمليات اشتعال للألياف- C.

وبرغم هذه المزايا، فإن النزعة الردية ليست غير قابلة للاعتراض تمامًا. والاعتراضات الرئيسة على النزعة الردية هي تلك التي ناقشناها فيما يتعلق بنظرية هوية العقل- المخ في الفصل السادس. وتتوقف هذه الاعتراضات على الكيفيات - حجج مثل حجة المعرفة، وحجة الفجوة التفسيرية، وحجج الجهة التي تعرض الزومبيات والأطياف المقلوبة.

الكيفيات ومذهب الظاهرة الثانوية

كما ناقشنا بالفعل، إذا افترضنا وجود دعوى قائمة على الخاصية للإغلاق السببي، فيبدو أن ثنائية الخاصية تؤدي إلى صورة من مذهب الظاهرة الثانوية. في هذا القسم، سوف نلقي نظرة سريعة على القضايا المتعلقة بمذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات.

قد يصيب مذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات الكثيرين باعتباره واحدًا من أسوأ الأنواع الممكنة من مذهب الظاهرة الثانوية. ويمكن القول إن هذا بسبب وجود علاقة وثيقة للغاية في تفكيرنا للحس المشترك بين الكيفيات والسببية. تأمَّلْ مثاليْنِ رئيسيْنِ للكيفيات: الكيفيات المرتبطة بالألم والكيفيات المرتبطة باللذة. هذه الكيفيات هي التألُّم للألم والتلذذ للذة. ويمكن القول إن جانبًا من الفكرة الفعلية عن المتعة والألم يمكن أن تسببه مثيرات فيزيائية معينة وتسبب تأثيرات معينة في السلوك. إحدى الطرق الرئيسة التي تتعلم بها، على سبيل المثال، عدم لمس الموقد الساخن هي عندما تصاب بحروق مؤلمة عند لمسه. يبدو أن التألم -كيفية الألم- مُهمٌّ سببيًا في إنتاج سلوكياتك اللاحقة. وعندما تتعلم سلوكًا جديدًا تمت مكافأتك عليه، فإن التلذذ بالمكافأة –كيفية اللذة- يبدو مهمًّا أيضًا. إن الفعالية السببية للتألم بالألم والتلذذ باللذة متجذرة بعمق في الحس المشترك.

هل يتعارض مذهب الظاهرة الثانوية القائم على الكيفيات مع المعرفة الذاتية الظاهراتية؟

إحدى المسائل المحيرة للغاية التي تنشأ فيما يتعلق بمذهب الظاهرة الثانوية القائم على الكيفيات هي السؤال عن كيف، على افتراض أن الكيفيات ليس لها أيُّ تأثيرات، يكون في مقدور أي شخص أن يعرف ما إذا كان أي شخص، بما في ذلك نفسه، لديه أي كيفيات. لمعرفة كيف يمكن أن يهدد

مذهب الظاهرة الثانوية القائم على الكيفيات بتقويض إمكانية المعرفة بالكيفيات، من المفيد أن نوضح أولًا بعض الافتراضات السائدة على نطاقٍ واسع. أحد الافتراضات هو أنه من أجل الحصول على معرفة بخاصية، يجب أن تكون تلك الخاصية فعالةً سببيًا. والافتراض الآخر هو أنَّ الأفكار تكون متميِّزة عن الكيفيات بمعنى أن الأفكار ليست في حدِّ ذاتها كيفيّات وبمعنى أن الأفكار ذاتها ليس لديها أيُّ كيفيات.

عندما نجمع بين هذه الافتراضات السائدة على نطاقٍ واسع مع مذهب الظاهرة الثانوية ثنائيِّ الخاصية القائم على الكيفيات، يكون في مقدورنا إنشاء تجربة فكر محيرة للغاية، تجربة فكر دانيال دينيت حول نوعٍ من الزومبي يُسمِّيه «زيمبو». (حجة دينيت مأخوذة من كتابه، الوعي مفسرًا (1991). وهي حجة تطرقنا إليها باختصار في الفصل الثالث).

زيمبوات دينيت

تذكر أن الزومبي للفيلسوف هو كائن مشابه للإنسان العادي في جانب مهم (على سبيل المثال، مشابه له من الناحية الفيزيائية أو الوظيفية) ولكنه يفتقر إلى الكيفيات. زيمبوات دينيت هي نوع من الزومبي -تفتقر إلى الكيفيات- وأوجه التشابه الكبيرة التي تحملها مع البشر العاديين هي أنها، بالإضافة إلى كونها متطابقة من الناحية السلوكية مع الإنسان العادي، تملك جميع الأفكار نفسها التي يملكها الإنسان العادي.

نحن على استعداد الآن لإجراء تجربة الفكر. تخيَّلْ أنه يوجد في مكان ما نسخة زيمبو المكررة الخاصة بك. كائن يتصرف كما تفعل تمامًا ولديه كل الأفكار نفسها التي لديك ولكنه يفتقر إلى الكيفيات. ولأغراض هذه التجربة الفكرية، فإنَّ أهم الأفكار التي تُراودك هي أفكار حول وعيك والكيفيات التي تصاحب حالاتك الواعية. إذا كنت تريد أن تعضَّ لسانك قليلًا وتُركِّز

على الشعور الذي تشعر به، فقد تعتقد أن فكرة «أنا الآن أعاني من حالة مؤلمة». وفي الوقت نفسه الذي تفعل فيه ذلك، فإن نظيرك من الزيمبو يعضّ لسانه ويفكر لنفسه «أنا الآن أعاني حالة مؤلمة». لكن إليكم الجزء المحير من تجربة الفكر: بينما تفكر في شيء حقيقي (أنت في الحقيقة تعاني كيفية مؤلمة)، فإن نسختك المكررة من الزيمبو تُفكِّر في شيء خاطئ (إنها في الحقيقة لا تعاني كيفية مؤلمة). تذكر، أننا هنا نفترض مؤقتًا (لغرض المناقشة) صدق مذهب الظاهرة الثانوية حول الكيفيات. ولذلك، مهما يكن ما يسبب أفكارك، فليست الكيفيات هي التي تفعل السبب. ومِن ثَمَّ ، لا يوجد ما يمنع نسخة زيمبو المكررة من امتلاك الأفكار نفسها التي لديك.

الآن يطرح السؤال الحاسم: مع افتراض أن كل ما تفكر فيه عن نفسك هو شيء يفكر فيه نسختك المكررة من الزيمبو أيضًا عن نفسه، كيف تستطيع معرفة أنك تمتلك بالفعل كيفيات؟ هناك طريقة أخرى لطرح السؤال نفسه وهي: كيف تعرف أنك لست زيمبويًّا؟

يساير كثير من الفلاسفة دينيت في التفكير في أن الهدف من تلك التجربة الفكرية هي إظهار أن مذهب الظاهرة الثانوية المتعلق بالكيفيات محالٌ لأنه يؤدي إلى النتيجة المحالة التي مُفادها أننا لا نستطيع معرفة ما إذا كنا نحن أنفسنا نملك الكيفيات أم لا. ومع ذلك، سعى فلاسفة آخرون إلى الحفاظ على ولائهم لمذهب الظاهرة الثانوية المتعلق بالكيفيات في مواجهة هذه التجربة الفكرية. إحدى الطرق التي يفعلون بها ذلك هي رفض الافتراض القائل إن الخواصَّ يجب أن تكون فعّالةً سببيًّا لتكون قابلةً للمعرفة. وبطبيعة الحال، يُطرح سؤال حول كيف يمكن أن تكون الكيفيات غير الفعالة قابلةً للمعرفة إذا لم تكن مسؤولة سببيًّا عن أفكارنا عنها. وقد اقترح بعض أنصار مذهب الظاهرة الثانوية أن هناك علاقة خاصة غير سببية بين الكيفيات وأفكار معينة عنها -علاقة غير سببية من

«الاتصال المباشر»- التي نعرف عن طريقها الكيفيات الخاصة بنا.

الواحدية الشاذة

ينبثق خطٌّ فكريٌّ شديدُ التأثيرفيما يتعلَّق بالسببية العقلية من وجهة نظر دونالد ديفيدسون المعروفة باسم الواحدية الشاذة. و«الواحدية» هنا هي واحدية فيزيائية، على الرغم من أنها متميزة عن نوع الواحدية الفيزيائية التي درسناها في الفصل السادس حول نظرية هوية العقل-المخ. لفهم التمييز بين هذين النوعين من الواحدية الفيزيائية، من المفيد تذكُّر التمييز بين الأنماط والنسخ الموضَّح في الفصل السادس. يساعدنا هذا التمييز على فهم التمييز بين فيزيائية النمط وفيزيائية النسخة. نظرية هوية العقل-المخ هي نوع من فيزيائية النمط في حين أن الواحدية الشاذة هي نوع من فيزيائية النسخة. يؤكِّد أنصار فيزيائية النمط أن الأنماط العقلية متطابقة مع الأنماط الفيزيائية. وتنسجم فيزيائية النسخة مع إنكار فيزيائية النمط. التأكيد الأساسي لفيزيائية النسخة هو أن كل نسخة عقلية تكون مطابقة لنسخة فيزيائية.

الأسباب التي قدمها ديفيدسون لتفضيل فيزيائية النسخة على فيزيائية النمط ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأسباب التي تجعل واحديته «شاذة». دعونا ننتقل الآن لنقول المزيد عن حجة ديفيدسون.

خط التفكير الذي طوره ديفيدسون لصالح الواحدية الشاذة ينشأ من محاولة حلِّ ما يبدو أنه تعارض بين ثلاث قضايا معقولة بشكلٍ مُستقلّ. ويمكن أن نسمي هذه القضايا (1) «السببية العقلية»، و(2) «الشمول القانوني»، و(3) «شذوذ ما هو عقلي».

القضية (1)، السببية العقلية، هي ببساطة الافتراض الذي كان مركزيًّا في الفصل الحالي، إنه قضية الحس المشترك القائلة إن الأحداث العقلية

تدخل في علاقات سببية، خاصة العلاقات التي تسبب فيها الأحداث العقلية أحداثًا فيزيائية، كما في حالات الفعل القصدي.

القضية (2) هي الشمول القانوني. تتعلق كلمة «قانوني» في «الشمول القانوني» بالقوانين، وخاصة القوانين الطبيعية والعلمية مثل قوانين الفيزياء. وقضية الشمول القانوني هي القضية القائلة إنه بالنسبة لكل مثال لحدث يسبب آخر، هناك وصف ما لتلك الأحداث يوجد بمقتضاه قانون بأن الأحداث من نمط واحد تسبب أحداثًا من نمط آخر. ولذلك، إذا حطَّمَتْ كرةُ البيسبول الخاصة بي نافذتَكَ، فيجب أن يكون هناك وصفٌ لكرة البيسبول والنافذة بمقتضاه يكون هناك قانون بأنَّ الأحداث من نمط تسبب آخر. ستكون بعض الأوصاف أكثر ملاءمة لهذا من أوصاف أخرى. إن وصف كرة البيسبول بأنها شيء كان يخصُّ عمي ذات يوم غير كافٍ، حيث لا يوجد قانون طبيعي يربط الأشياء التي يمتلكها عمي بالأشياء المكسورة. والأفضل وصف كرة البيسبول بكتلة وسرعة وكمية تحرك كذا وكذا، لأن هناك قانونًا للطبيعة يتعلق بكيفية ارتباط المقادير الفيزيائية للكتلة والسرعة وكمية التحرك.

والشيء المهم بالنسبة إلى حجة ديفيدسون الكبرى أن القوانين المعنية هي قوانين صارمة أو قوانين غير استثنائية. تأمل حالة تصطدم فيها كرة بلياردو بيضاء بكرة بلياردو حمراء وتحركها. هناك قانون فيزيائي صارم (غير استثنائي) له علاقة بالكتلة والسرعة وكمية التحرك الذي يشمل الأحداث المعنية. إنه أحد قوانين الميكانيكا الفيزيائية القائل إن الأشياء التي تتصادم بكتل وسرعات كذا وكذا سوف تتحرك بطرق كذا وكذا. ومع ذلك، لا يوجد قانون صارم يربط حركات الكرة بألوانها. إنه ليس قانون ميكانيكا فيزيائية أو أي فرع آخر من العلوم أن الأشياء البيضاء تجعل الأشياء الحمراء تتحرك.

وبطبيعة الحال، التلويح بعلم أحمر على الثور يمكن أن يجذب انتباهه

أحيانًا ويجعله يتحرك. لكن هذا ليس قانونًا صارمًا، له استثناءات. أحيانًا لا يرى الثورُ العلَمَ. وفي أحيانٍ أخرى يرى الثورُ العلَمَ، لكنه يكون مشغولًا بتناول الطعام، لذلك لا تهتمّ بالاندفاع نحوه. أنواع القوانين التي يركز عليها ديفيدسون ليس لها مثل هذه الاستثناءات.

دعونا ننتقل الآن للنظر في القضية (3)، شذوذ ما هو عقلي. يعتقد ديفيدسون أن القوانين الصارمة الوحيدة موجودة في الفيزياء. تُصنَّف الأحداث بموجب قوانين صارمة فقط بموجب الأوصاف الفيزيائية. الأوصاف في أنواع أخرى من المصطلحات -مصطلحات أخرى غير مصطلحات الفيزياء- لا تُدرِج الأحداث تحت قوانين صارمة. أحد أنواع الوصف المهمة التي تخفق في إدراج الأحداث في إطار قوانين صارمة هو الوصف العقليّ أو النفسيّ، مثل الأوصاف لحدث بحيث يكون حدثًا أو سلسلةَ أحداثٍ للاعتقاد أو الرغبة.

يعتقد ديفيدسون أنه لا توجد قوانين صارمة تربط الأحداث في حدود كونها اعتقادات أو رغبات. ما يدفع ديفيدسون لقول هذا هي النقطة التي نعرفها من مناقشة اعتراض جيتش- تشيزم على السلوكية في الفصل الخامس. تذكر أن النقطة التي أثيرت هناك كانت أن الاعتقاد لا يمكن أن يكون مرتبطًا بنوعٍ من الفعل إلا بمقتضى كونه مرتبطًا بمجموعة كاملة من الحالات الأخرى. تضع هذه الحالات الأخرى شروطًا على ما إذا كان الاعتقاد سوف يرتبط بفعل. الحالات التي لا تنطبق عليها هذه الشروط هي حالات يوجد فيها استثناء لقانون يربط الاعتقاد بفعل معين. ومِن ثَمَّ ، لا يوجد قانون غير استثنائي يربط الاعتقاد بفعل. ومهما يكن القانون الذي يربط بين الاعتقاد والفعل، فلن يكون قانونًا صارمًا.

في ظاهر الأمر، تبدو مجموعة القضايا (1) و (2) و (3) مجموعة غير متسقة. على سبيل المثال، إذا صح القول بـ (2)، أن السببية يجب أن تُدرج

تحت قوانين صارمة، و(3)، لا توجد قوانين صارمة تشمل الأحداث العقلية، إذن يبدو أنه يجب أن يكون خاطئًا (1) أن الأحداث العقلية تسبب أي شيء.

تُساعد فيزيائية النسخة عند ديفيدسون على حل هذا التعارض الواضح بين (1) و(2) و(3). يمكن نقل الفكرة الرئيسة هنا في حدود كيفية تفسيرنا للقضية (1). تتطابق نسخ الحدث العقلي مع نسخ الحدث الفيزيائيّ، ولما كانت نسخ الحدث الفيزيائي تندرج تحت قوانين صارمة، هناك معنى تكون فيه (1) صادقة، تدخل الأحداث العقلية في علاقات سببية. ولا تدخل فقط في علاقات سببية بمقتضى أوصافها العقلية، ولكن فقط بمقتضى أوصافها الفيزيائية.

على أن بعض الفلاسفة أصابهم القلق من أن الواحدية الشاذة تؤدي إلى مذهب الظاهرة الثانوية. ومع ذلك، يبدو أنه لكي نشتق مذهب الظاهرة الثانوية من الواحدية الشاذة، يتعين علينا أن نجلب ملاحظات حول الخواص إلى تقرير الواحدية الشاذة. علاوة على ذلك، من المحتمل أن يجد ديفيدسون مثل هذه الملاحظات غير مقبولة لأنه قد ينكر وجود الخواص.

طريقة جلب الخواص إلى الواحدية الشاذة وتوليدها نسخة من مذهب الظاهرة الثانوية تسير على النحو التالي: أولًا، نبدأ بنقطة ديفيدسون القائلة إن الحدث لا يدخل إلا في علاقات سببية تحت أوصاف فيزيائية. ثانيًا، نترجم نقطة ديفيدسون إلى حديث الخاصية. على سبيل المثال، نوضح أن الخواص الفيزيائية لحدث ما فقط هي التي تكون فعالة سببيًا. أما خواصه غير الفيزيائية، مثل خواصه العقلية فلا تكون فعالة. وإنما هي، بدلًا من ذلك، ظاهرة ثانوية.

تذكر مثال السببية المرتبط بكرات البلياردو البيضاء والحمراء. هناك قانون يشمل الكرات فيما يتعلق بكتلتها وسرعتها، ولكن لا يوجد قانون يشملها فيما يتعلق بألوانها. ونستطيع أن نضع هذه النقطة في حدود

الخواص. تتمتع الكرات بخواص لونية بالإضافة إلى خواص امتلاك كتلة كذا وكذا وسرعة كذا وكذا. إن خواصَّ الكتلة والسرعة هي خواص فعالة سببيًّا، تلك هي الخواص التي تسمح للكرات بأن يشملها قانون صارم.

ويمكن أن نستخدم هذا الرأي القائم على الخاصية عن الشمول القانوني لوصف الواحدية الشاذة بالطريقة التالية: الأحداث العقلية متطابقة مع الأحداث الفيزيائية، ولكن تشملها القوانين فقط بمقتضى خواصها الفيزيائية وليس بمقتضى خواصها العقلية. ومع افتراض هذه المزاعم حول الشمول في التفسير القائم على الخاصية للواحدية الشاذة، فإن الأحداث العقلية لا تسبب أيَّ شيء بمقتضى خواصها العقلية، ولكن فقط بمقتضى خواصها الفيزيائية. وعندما نقرر الواحدية الشاذة القائمة على الخاصية بهذه الطريقة، يتبين أنها صورة من مذهب الظاهرة الثانوية.

والرد الممكن على هذه الحجة لمذهب الظاهرة الثانوية هو إنكار وجود الخواص؛ إن إنكار وجود كائنات مثل الخواص ليس جديدًا في الفلسفة، وهناك سبب للاعتقاد بأن ديفيدسون قد انجذب إليه. ومع ذلك، فإن الخلاف المتعلق بواقعية الخاصية مقابل لاواقعية الخاصية بعيد جدًّا عن القضايا المركزية في فلسفة العقل. ولن نناقشه بمزيد من التفصيل.

حجة المنع التفسيري

تحاول حجة المنع التفسيري عند جيجون كيم إظهار أن نوعًا معينًا من الفيزيائية يؤدي إلى مذهب الظاهرة الثانوية. هذا النوع من الفيزيائية هو ما نطلق عليه هنا «فيزيائية غير ردية قائمة على قابلية التحقيق المتعدد»، أو مجرد «فيزيائية غير ردية» باختصار. تذكر من الفصلين السابع والثامن أن قابلية التحقيق المتعدد هي فكرة أساسية للوظيفية، وهي واحدة من أكثر وجهات النظر انتشارًا بين فلاسفة العقل. ومِن ثَمَّ ، تعمل حجة كيم على

الإشارة إلى مشكلة خطيرة تتعلق بالوظيفية، والفيزيائية غير الردية بصورة عامة، أيْ إنّها ربما تؤدي إلى نوع من مذهب الظاهرة الثانوية.

تشترك الفيزيائية غير الردية مع ثنائية الخاصية في الرأي القائل بوجود خواص عقلية وإنه لا توجد خاصية عقلية مطابقة لأيّ خاصية فيزيائية. وبرغم هذا الجانب المشترك، فإن ما يعمل على جعل الفيزيائية غير الردية تعد مع ذلك فيزيائية هو التزامها بوجهة النظر القائلة إن كل حالة لخاصية عقلية لها خاصية فيزيائية بوصفها تحقيقها. وباختصار، تتمسك الفيزيائية غير الردية بأنَّ ما هو عقلي يتحقق عن طريق ما هو فيزيائي. ووفقًا لهؤلاء الفيزيائيين غير الرديين، فإن السبب في أن ما هو عقلي لا يقبل الردَّ إلى ما هو فيزيائي، أي السبب في أنَّه لا خاصية عقلية مطابقة لأي خاصية فيزيائية هو أن كل خاصية عقلية تكون قابلةً للتحقيق على نحو متعدد. ومع افتراض أن هناك خاصيتين فيزيائيتين متميزتين (أو أكثر) يمكن أن تحققا خاصية عقلية معينة، فإن الخاصية العقلية لا يمكن أن تكون متطابقة مع أيّ خاصية من الخاصيتيْن الفيزيائيتيْن.

لنفترض أن هناك مناسبةً سببية نميل إلى وصفها بأنها مثال على سببية عقلية مما هو عقلي إلى ماهو فيزيائي. لنفترض، مثلًا، أنَّ شخصًا قد حرَّكَ جسمه للتوِّ بناءً على قصد تحريك جسمه. ويمكن أن نسمي الخاصية الفيزيائية لوجود حركة جسمية «خ1». وقصد تحريك الجسم عقلي، ولذلك دعونا نسمِّ الخاصية العقلية المرتبطة ذات الصلة «ع». ولما كانت ع تتحقق فيزيائيًا، وتتحقق عن طريق خاصية فيزيائية غير خ1، لنقل خاصية ما للمخ، نسمِّي الخاصية التي تحقق ع، «خ2». ما هي الخواص الأكثر فاعلية، الخواص التي بمقتضاها تتسبب خ1؟ إذا سلمنا بدعوى الإغلاق السببي، فسيمنع ذلك ع من كونها خاصية فعالة فيما يخص خ1. وباختصار، نستطيع القول إنه يبدو أن خ2 تسبب خ1 و ع غير ذي صلة

سببيًّا. ولكن إذا كانت ع غير ذي صلة سببيًا، فإن هذا يبدو بحيث يكون صورة من مذهب الظاهرة الثانوية حول ع.

استمدَّت حجة المنع التفسيري اسمها من الفكرة القائلة إنه ما دامت خ2 تُفسِّر سبب حدوث خ1، فإنها تمنع ع من كونها تفسيرًا لسبب حدوث خ1. وإذا فسرت حالة المخ كذا وكذا ارتفاع يدك، فهذا يمنع قصدك لرفع يدك من أن يكون تفسيرًا لرفع يدك.

خاتمة

إن فكرة أن الأحداث العقلية يمكن أن تسبب أحداثًا فيزيائية والعكس بالعكس تضرب بجذورها بعمق في الحسِّ المشترك. ولكن هناك آراءً منوعةً في فلسفة العقل، آراءً مثل ثنائية الجوهر، وثنائية الخاصية، وصور من الوظيفية أيضًا، تجعل من الصعب بشكل خاص تفسير كيف يمكن أن تكون السببية العقلية معقولة. ومع ذلك، فإن رفض السببية العقلية واعتناق مذهب الظاهرة الثانوية يصدم كثيرًا من فلاسفة العقل بوصفه خيارًا غير مقبول.

مراجِع معلق عليها

Davidson, Donald (1970) «Mental Events,» in L. Foster and J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 79–101). Reprinted in Donald Davidson (1980) *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, pp. 207–225).

مناقشة كلاسيكية للواحدية الشاذة عند ديفيدسون.

Dennett, Daniel (1991) *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown).

بقدر ما هو غني ورائع ومثيرة للجدل، فهو مصدر لكثير من الأفكار والحجج الممتازة، بما في ذلك حجة «زيمبو» عند دينيت.

Glymour, Clark (1999) «A Mind Is a Terrible Thing to Waste,» *Philosophy of Science*, 66(3), 455–471.

في ظاهر الأمر مراجعة لكيم (1998)، ويبين أن هذا نقد مازح وغير ملائم للمناقشات الرئيسة في فلسفة العقل، خاصة المشكلات التي تدور حول القضايا التي وضعها ديفيدسون (1970).

Kim, Jaegwon (1998) *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind–Body Problem and Mental Causation* (Cambridge, MA: MIT Press).

ينقد كيم الصور غير الردية من الفيزيائية على أساس مشكلة المنع.

Robinson, William (2011) «Epiphenomenalism,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato. stanford.edu/entries/epiphenomenalism, accessed February 7, 2013.

نظرة عامة ممتازة على القضايا الرئيسة، كتبها فيلسوف متعاطف للغاية مع مذهب الظاهرة الثانوية. انظر بشكل خاص في القسمين 2.3 و 2.4 اللذيْنِ يعالجانِ مشكلاتِ مذهبِ الظاهرة الثانوية، فيما يتعلق بمعرفة العقول الأخرى بالإضافة إلى معرفة عقولنا.

Yoo, Julie (2007) «Mental Causation,» in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://www.iep.utm.edu/mental-c/, accessed February 7, 2013.

رؤية عامة ممتازة وسهلة المنال للقضايا الرئيسة. انظر بشكل خاص القسم 1.ج. بالنسبة إلى إطار جميل لتصور الطرائق الرئيسة للتفاعل بين العقل والجسم.

10

المادية الاستبعادية

مقدمة ونظرة عامة

المادية الاستبعادية (أو «الاستبعادية») هي صورة متطرفة من الواحدية الفيزيائية التي تنكر وجود (1) أي شيء عقلي، أو بشكل نموذجي (2) مجال محدود من الظواهر العقلية. وتعكس كلمة «استبعاديّ» في اسم «المادية الاستبعادية» التوصية باستبعاد الكلام عن الكائنات العقلية (العقول، والحالات العقلية، والخواص العقلية، وَهَلُمَّ جَرًّا) في محاولة لوصف ما هو موجود في الكون وصفًا صحيحًا.

والمادية الاستبعادية، في صورتها المتطرفة للغاية، هي وجهة نظر مروعة. ذلك بأنها تتضمن مجموعة من المزاعم المضادة لما هو معروف بالبداهة. وتشمل مثل هذه المزاعم مزاعمَ مُفادها أنه لم يكن لدى أي شخص اعتقادٌ، أو أملٌ، أو حلمٌ، وأنه لم يخطط أحدٌ من قبل للمستقبل أو تذكُّر الماضي، وأنه لم يشعر أي شخص بأي لذة أو أي ألم. وجانب من الاهتمام بفحص مثل هذا الرأي المتطرف هو أنه يُسلِّط الضوء على أسئلةٍ حول ما إذا كنا نملك بالفعل أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأية ظاهرة من هذه الظواهر العقلية.

وتتضمن السوالف التاريخية للمادية الاستبعادية المعاصرة، وخاصة الجانب الاستبعادي، الرأي القائل إنه لا يوجد شيء مثل الإرادة الحرة (رأي ناقشناه بتفصيل في الفصل الثاني عشر) والرأي القائل إنه لا يوجد شيء مثل الذات (رأيٌ ناقشناه بتفصيل في الفصل الخامس عشر).

في المناقشات المعاصرة للمادية الاستبعادية، نجد أن الصورة القوية التي تنكر وجود جميع الظواهر العقلية لم تُناقَش على نطاق واسع ولم تُؤخَذ مأخذ الجد مثل الصور الضعيفة والمحدودة للغاية التي تُنكر ببساطة وجود نوع واحد فقط من الظاهرة العقلية. ومع ذلك، لا تزال هذه الصور المحدودة صادمةً إلى حد كبير. تأملْ مثلًا الزعم أنَّ لا أحد قد اعتقد أيَّ شيء قطّ. هل هذا زعم معقول على الإطلاق؟ اقترح بعض الفلاسفة أن مثل هذا الزعم يفند ذاته. والطريقة لرؤية هذه النقطة هي من خلال قراءة المادي الاستبعادي بوصفه يوصي بأن نعتقد الزعمَ القائل بعدم وجود اعتقادات. ومع ذلك، إذا اعتقدنا هذا الزعمَ، فعندئذٍ يوجد اعتقاد واحد على الأقل والزعم الذي يُعتقد به يتبين أنه كاذب.

وكما سنناقش بتفصيل بعد حين، فإن المادية الاستبعادية ليست هي نظرية هوية العقل-المخ نفسها. وبرغم التشابه السطحي، هناك اختلاف عميق. ولكي نرى التشابه والاختلاف معًا، دعونا نفكر في صورة بسيطة من نظرية هوية العقل-المخ وصورة بسيطة من المادية الاستبعادية. تقول الصورة البسيطة من نظرية هوية العقل-المخ: إن الآلام إنْ هي إلا نوع معين من حالة المخ، اشتعال الألياف-c. وتقول الصورة البسيطة من المادية الاستبعادية إنه لا توجد آلام، هناك فقط اشتعال الألياف-c. تتفق النظريتان معًا على وجود اشتعال الألياف-c. لكن هل تتفق النظريتان على أنه لا توجد آلام، وأن الآلام لا توجد؟ الجواب: لا، لا تتفقان على ذلك، وهذا هو الاختلاف الرئيس بينهما. إن عبارة صاحب هوية العقل-المخ في حدود «إن هي إلا» قد يجعل الأمر يبدو كأن وجود الآلام يجري إنكاره، لكن هذا ليس كذلك. الزعم «إن هي إلا» (الزعم أنَّ الآلام إن هي إلا اشتعال الألياف-c) لا يخبرنا بأن الآلام لا شيء على الإطلاق. وبدلًا من ذلك، إنه ببساطة يقول إن الآلام ليست شيئًا إضافيًّا، فهي ليست سوى اشتعال الألياف-c. ولكن،

نظرًا لأن الآلام مطابقة لاشتعال الألياف-c، واشتعال الألياف-c يوجد، فإن الآلام موجودة. في المقابل، ينكر المادي الاستبعاديُّ صراحةً أن الآلام مطابقة لاشتعال الألياف-c. الآلام ليست مطابقة لأي شيء على الإطلاق، فهي لا توجد حتى وفقًا لما يقوله المادي الاستبعادي.

في المناقشات المعاصرة للمادية الاستبعادية، كان التركيز الأساسي هو إنكار وجود المواقف القضوية، مثل الاعتقادات والرغبات. على الرغم من أنه ليس أساسيًّا في مناقشات المادية الاستبعادية، لكنَّه كان هناك أيضًا نقاش مهم حول إنكار وجود الكيفيات. وبالإنسجام مع الاتجاهات المعاصرة، ستركز مناقشة المادية الاستبعادية في الفصل الحالي في غالب الأمر على المواقف القضوية. ومع ذلك، سيكون هناك قسم قرب نهاية الفصل يغطي المادية الاستبعادية حول الكيفيات.

المقومات الأساسية للمادية الاستبعادية المعاصرة

هناك فكرتانِ تُشكّلانِ المقوماتِ الرئيسةَ للصور المعاصرة للمادية الاستبعادية. أما أولاهما فهي فكرة أن علم النفس الشعبي نظرية. وأما الأخرى فهي فكرة التعارض بين الاستبعاد والرد.

علم النفس الشعبي بوصفه نظرية

تجري المناقشات المعاصرة للمادية الاستبعادية على خلفية من الافتراضات المتعلقة بكيفية تغير النظريات في تاريخ العلم. في تاريخ العلم غالبًا ما يجري التخلي عن نظرية لصالح نظرية جديدة. وعلاوة على ذلك، عندما يجري تبنِّي النظرية الجديدة، فإن الكائنات التي تفترضها النظرية القديمة -الفروض النظرية للنظرية- تُعدُّ غير موجودة. وهكذا تُستبعَد الفروض. وتشمل الأمثلة من تاريخ العلم استبعاد أيِّ رفض:

- السيال الحراري، المادة المزعومة التي تتدفق إلى الأشياء عند تسخينها.
- الاندفاع الحيوي، المادة المزعومة التي تجعل جميع الكائنات الحية على قيد الحياة.
- مادة اللاهوب (الفلوجستون)، وهي المادة المزعومة الموجودة في الأشياء القابلة للاشتعال والتي تتدفق منها عند احتراقها.
- الأثير المضيء، الوسيط المزعوم الذي تنتشر من خلاله موجات الضوء وصور أخرى من الإشعاع الكهرومغناطيسي.

يرى الماديون الاستبعاديون المعاصرون أن المواقف القضوية مشابهة بشكل مهم للاهوب، والسيال الحراري، والاندفاع الحيوي، ونحو ذلك، أي أنهم ينظرون إلى المواقف القضوية بوصفها مواقف نظرية. لكن في أي نظرية يجري افتراضها؟ النظرية ذات الصلة هي نوع من «النظرية الشعبية» حول العقل، علم النفس الشعبي.

ما النظرية الشعبية؟ إنها نظرية، يتم التمسك بها ضمنيًّا، تتعلق بمجال غالبًا ما توجد فيه نظرية غير شعبية، وعلمية بالكامل، وصريحة. وإلى جانب علم النفس الشعبي، تشمل الأمثلة الأخرى للنظرية الشعبية الفيزياء الشعبية وعلم الأحياء الشعبي. غالبًا ما يكون هناك خلاف بين النظرية الشعبية ونظيرتها العلمية. خذ على سبيل المثال الفيزياء الشعبية. تحتوي الفيزياء الشعبية على آراء ضمنية وقائمة على الحس المشترك حول كيفية تحرك الأشياء. مثال على ذلك هو الرأي القائل إن الشيء المتحرك في مسارٍ منحنٍ يميل إلى البقاء متحركًا في مسارٍ منحنٍ. وفقًا للفيزياء الشعبية، إذا كانت صخرة مربوطة بنهاية سلسلة تتأرجح في دائرة فوق رأسك، عند تحريرها من الخيط، فإنها ستميل إلى اتباع مسارٍ مُنحنٍ بدلًا من السير في خط مستقيم. ومع ذلك، فإن هذا يتعارض مع الفيزياء العلمية، التي تنص

على أن الصخور المنبعثة ستتحرك في خط مستقيم.

العناصر الأساسية في علم النفس الشعبي هي مواقف قضوية، مثل الاعتقادات والرغبات. وتفسر التفسيرات النفسية الشعبية سلوكيات البشر و(بعض) الحيوانات غير البشرية بالرجوع إلى اعتقاداتهم ورغباتهم ومواقفهم القضوية الأخرى. ووفقًا لعلم النفس الشعبي، فإن هذه الحالات العقلية تشكل العلل أو الأسباب للسلوكيات. خذ على سبيل المثال جورج الذي يفتح الثلاجة. مثال على التفسير النفسي الشعبي لسبب فتح جورج للثلاجة هو القول إن جورج يرغب في شرب بعض العصير ويعتقد أن هناك عصيرًا في الثلاجة.

الملمح المهم للنظريات الشعبية الذي يميزها عن النظريات العلمية هي أن النظريات الشعبية مضمرة أو ضمنية (على عكس الصريحة). وفي حالة النظرية الصريحة، قد تكون هناك لحظة مميزة يتعلم فيها الشخص جزءًا ذا صلة من النظرية، كما هو الحال عندما يتعلم المرء في فصل الفيزياء أن $E = mc^2$ (الطاقة= الكتلة في مربع سرعة الضوء). على النقيض من هذا الجزء من الفيزياء العلمية، لا يوجد وقت محدد بوضوح يتعلم فيه المرء جزءًا من الفيزياء الشعبية. وبدلًا من ذلك تراها نوع الشيء الذي يختاره المرء للتو «بالتناضح». ولكونه نظريةً شعبيةً، يُمكننا أن نتوقع أن علم النفس الشعبي بالمثل لا يتم اكتسابه بسبب تعلُّمه صراحة، وإنما قد يتم اكتسابه ضمنيًا أو حتى فطريًا إلى حد ما.

التعارض بين الرد والاستبعاد

في بداية هذا الفصل ناقشنا بإيجاز التمييزَ المهمَّ بين الاستبعاد والردِّ في حدود الاختلاف بين المادية الاستبعادية من جهة والمادية الردية، مثل نظرية هوية العقل-المخ من جهة أخرى. يمكن فهم التعارض العام بين الرد

والاستبعاد بالرجوع إلى نوعين من العلاقات بين النظريات العلمية على مدى تاريخ تطور مجال علمي. في العلم، تم نبذ النظريات القديمة لصالح نظريات جديدة. هناك نوعان من العلاقات العامة التي يمكن أن تربط بين فروض النظرية القديمة وفروض النظرية الجديدة. نوع من العلاقة هو الرد: يتم رد فروض النظرية القديمة إلى فروض النظرية الجديدة. نوع آخر من العلاقة هو الاستبعاد: يتم استبعاد فروض النظرية القديمة لصالح فروض النظرية الجديدة.

بالنسبة إلى الأمثلة على الرد والاستبعاد، يمكن أن ننتقل إلى تاريخ الكيمياء. كمثال على الرد، تأمل نظرية قديمة تفترض وجود مواد كيميائية مثل الأكسجين والهيدروجين والنظرية الأحدث التي تقول إن المواد الكيميائية تتكون من ذرات تتكون بدورها من إلكترونات، ونيوترونات، وبروتونات. يتم رد فروض النظرية القديمة، المواد الكيميائية، إلى فروض النظرية الجديدة، وهي كائنات مكونة من جسيمات نووية (بروتونات ونيوترونات) تدور حول الإلكترونات. كمثال على الاستبعاد، تأمل نظرية قديمة تفسر الاحتراق على أنه الإطلاق السريع للاهوب من مادة قابلة للاحتراق مثل قطعة من الخشب، ونظرية جديدة تفسر الاحتراق على أنه تفاعل أكسدة عالي الطاقة، وهو مزيج من الأكسجين مع وقود لتشكل مركب كيميائي. هنا، تم التخلص من فرض النظرية القديمة، اللاهوب، لصالح فرض النظرية الجديدة. لم يعد الكيميائيون يعتقدون بوجود اللاهوت، وعندما يتم التخلص من الفروض النظرية في نظرية قديمة، لا تفترض النظرية الجديدة الكائنات القديمة ولا أي شيء يمكن رد الكائنات القديمة إليه. لا يوجد شيء في الكيمياء المعاصرة يمكن أن يؤخذ على نحو معقول على أنه شيء يمكن رد اللاهوب إليه.

نضع المقومات معًا

ماذا يعني إذن الجمع بين فكرة أن الاعتقادات هي فروض نظرية شعبية -علم النفس الشعبي- مع فكرة استبعاد الفروض النظرية على مدار تاريخ تغيير النظرية؟ الفكرة الناتجة هي أن علم النفس الشعبي سوف تتفوق عليه نظرية متفوقة، نظرية لا تفترض حالات عقلية ولا تفترض أي شيء يمكن رد الحالات العقلية إليه. ما هو التناول العلمي الذي يحتمل أن يكون متفوقًا على علم النفس الشعبي؟ الإجابة الشهيرة عن هذا السؤال -دافعَ عنها فريقٌ فلسفيٌّ مؤلف من زوج وزوجة، بول تشيرشلاند وباتريشيا تشيرشلاند، وغيرهم من الماديين الاستبعاديين- هي أن علوم الأعصاب سوف تتفوق على علم النفس الشعبي.

سوف نحصل على رؤية أوضح للمادية الاستبعادية عندما نتحول إلى دراسة بعض الحجج الرئيسة التي قدمت في صالحها.

الحجج المؤيدة للمادية الاستبعادية المتعلقة بالموقف القضوي

سننظر في ثلاث حجج للمادية الاستبعادية فيما يتعلق بالمواقف القضوية. وهذه الحجج هي:

1. علم النفس الشعبي برنامج بحث راكد.
2. يلتزم علم النفس الشعبي بمواقف قضوية ذات بنية جملية لا يؤيدها بحث علمي عصبي.
3. علم النفس الشعبي يضع التزامات بسمات الحالات العقلية التي تؤدي إلى مذهب الظاهرة الثانوية غير المقبول.

علم النفس الشعبي برنامج بحث راكد

يمكن القول إن علم النفس الشعبي كان موجودًا منذ آلاف السنين. وهناك

جوانب كثيرة من العقل والسلوك البشري التي لم يكن علم النفس الشعبي أقرب إلى الحصول على تفسيرات مُرضية مما كان عليه منذ آلاف السنين. لم يقدم علم النفس الشعبي بعد أي إجابة مُرضِية عن أسئلة كالتالية:

- لماذا يحتاج البشر والحيوانات الأخرى إلى النوم، ولماذا تكون لديهم في غالب الأمر أحلام في أثناء النوم؟
- لماذا تؤدي بعض إصابات الرأس إلى فقدان الذاكرة -فقدان ذاكرة كبير وعدم قدرة على تعلُّم معلومات جديدة- دون أي ضعف في القدرة على التحدث باللغة أو فقدان المعرفة بما تعنيه الكلمات؟
- لماذا يعاني بعض الناس صورًا منهكة من الأمراض العقلية مثل الفصام؟
- لماذا لا يمكنك دغدغة نفسك؟
- لماذا يبدو البدر أكبر عندما يكون أقرب إلى الأفق منه عندما يكون أقرب إلى الذروة، على الرغم من عدم وجود تغيير في حجم الصورة البصرية التي تصل إلى العين أو الكاميرا ذات الوضع المماثل؟

يعد برنامج البحث العلمي راكدًا عندما ينقضي وقت طويل من دون أن يُحرز تقدُّمًا كبيرًا في الإجابة عن الأسئلة الرئيسة في مجاله. وفي كثير من الأحيان، يتم التخلي عن برامج البحث العلمي إذا توقف تقدمها في الإجابة عن الأسئلة لبضع سنوات. وبالمقارنة مع ذلك، نجد أن علم النفس الشعبي أكثر ركودًا، لأنه توقف منذ عدة آلاف من السنين.

علم النفس الشعبي ملتزم بمواقف قضوية ذات بنية جملية لا يؤيدها بحث علمي عصبي

تساير هذه الحجة إلى حدٍّ كبير الخطوط التي ناقشناها في الفصل السابع،

وعلى وجه الخصوص الجزء الذي ناقشنا فيه اعتراضات أنصار الترابطية ضد فرض لغة الفكر. ووفقًا لهذا الخط الفكري، يلتزم علم النفس الشعبي بوجود لغة فكر، وهو التزام يتناقض مع علم الأعصاب، وخاصة البحث العلمي العصبي المستلهم من الترابطية.

ولتوضيح ذلك، تأمل الموقف القضوي للتفكير في أن القمر مستدير. هنا، يوجد موقف للتفكير والمحتوى القضوي **القمر مستدير**. ووفقًا لفرض لغة الفكر، فإن التفكير في أن القمر مستدير ينطوي على استخدام تمثيلين أو مفهومين عقليين متميزين، أحدهما هو التمثيل العقلي للقمر والآخر تمثيل عقلي للاستدارة. ووفقًا لبعض أنصار الترابطية وعلم الأعصاب الملهم بالترابطية، لا يوجد سبب جيد للتفكير في أنَّ هناك تمثيلات منفصلة في المخ للقمر والاستدارة. وبدلًا من ذلك، يتم تمثيل القمر والاستدارة بطريقة موزعة أو كلية. تنتشر تمثيلات القمر والاستدارة عبر عدد كبير من الخلايا العصبية، ولا تشكل أي مجموعة فرعية منها أو تؤدي إلى تمثيلات متميزة.

علم النفس الشعبي يضع التزامات بسمات الحالات العقلية التي تؤدي إلى مذهب الظاهرة الثانوية غير المقبول

يعتمد الخط الفكري العام هنا على افتراض أن العلم ليس لديه مجال كبير للفروض التي لا تفعل شيئًا بالفعل. قم بدمج هذا المبدأ العام مع إحدى الحجج الخاصة بمذهب الظاهرة الثانوية الذي ناقشناه في الفصل التاسع، وستحصل على حجة أخرى للمادية الاستبعادية. خذ على سبيل المثال حجة المنع التفسيري. إذا كانت كل حركة جسمية ناتجة عن حالة مخية لا تتطابق معها حالة عقلية، إذن مهما كانت الحالات العقلية التي يفترضها علم النفس الشعبي فهي حالات لا تفعل شيئًا في الواقع لإنتاج السلوك. وبدلًا من ذلك، تقوم حالات المخ بكل العمل. وفي ضوء هذه التصورات،

يوصي المادي الاستبعادي بأنَّ نستبعد فقط أي إشارة إلى ما يسمى بالحالة العقلية في تفسير السلوك.

حجج ضد المادية الاستبعادية المتعلقة بالموقف القضوي

سوف نفحص أربع خطوط فكرية ضد المادية الاستبعادية المتعلقة بالمواقف القضوية. وهي:

1. المادية الاستبعادية تفند ذاتها.
2. نظرية «النظرية» خاطئة.
3. علم النفس الشعبي لا غنى عنه.
4. يوحي الاستبطان بوجود مواقف قضوية.

المادية الاستبعادية تفند ذاتها

يقول الماديون الاستبعاديون: إن الاعتقادات غير موجودة. وبهذا القول يقررون أن «الاعتقادات غير موجودة». ومع ذلك، تأمل ما يميز التقارير عن أنواع الكلام الأخرى. ضع في تصورك ما يميز التقرير «القطة على الحصير» من محاكاة شخص نطق «القطة على الحصير» أو اقتباس هذا منه. من المعقول أن إحدى السمات المميزة للتقرير هي أن المتكلم يعتقد بالقضية التي يعبر عنها منطوقه. قارن هذا مع المحاكاة أو الاقتباس. أستطيع أن أشك في وجود أي قطط على أي حصائر ومع ذلك أقلِّد شخصًا في قوله «القطة على الحصير» أو أقتبسه منه. ولكي يعد منطوقي «القطة على الحصير» تقريرًا، من الضروري أن أعتقد أن القطة على الحصير.

لنعد الآن إلى التقرير الذي وضعه المادي الاستبعادي. في التقرير «الاعتقادات غير موجودة»، من الضروري أن يعتقد بما يقرره. ومع ذلك، فإن هذا يتطلب وجود اعتقاد واحد على الأقل، الذي يتعارض مع الشيء

نفسه الذي يقرره. ومِن ثَمَّ ، وفقًا لهذا الخط من التفكير، فإنَّ المادية الاستبعادية حول المواقف القضوية، وخاصة الموقف القضوي للاعتقاد، تفند ذاتها.

وبطبيعة الحال، لا يحتاج الماديون الاستبعاديون إلى التنازل عن موقفهم في مواجهة هذه الحجة. وبدلًا من ذلك، يمكنهم تقديم تفسير للتقرير لا يتطلب وجود الاعتقادات. إحدى الطرق التي يمكن للمادي الاستبعادي أن يفعل بها ذلك تكون من خلال اللجوء إلى حالات عصبية خاصة، حالات ربما تكون مفهومة في حدود ترابطية بوصفها أنماطًا شاملة من التنشيط العصبي، وهي متطلبات لكي يعد منطوق المتكلم تقريرًا، ولكنها ليست هي نفسها اعتقادات أو أي نوع آخر من الموقف القضوي.

نظرية «النظرية» خاطئة

دعونا نطلق على الاقتراح القائل إن علم النفس الشعبي نظرية اسم **نظرية «النظرية»**. تُعدُّ نظرية «النظرية»، أو اختصارًا ن ن، عنصرًا مهمًا في كثير من الحجج، إن لم يكن كلها، في صالح المادية الاستبعادية. وإحدى الطرائق التي راقت لعددٍ كبيرٍ من نقاد المادية الاستبعادية حاولت المجادلة ضد ن ن.

إذا كان فهمنا النفسي الشعبي لعقول الآخرين لا يرجع إلى فهم ضمني لنظرية، فما الذي يعود إليه إذن؟ أحد المقترحات المقدمة كبديل لنظرية «النظرية» هو نظرية المحاكاةsimulation theory . وفقًا لنظرية المحاكاة، لا نفهم الحالات العقلية لبعضنا بالرجوع إلى نظرية حول مثل هذه الحالات، وإنما نفهمها بدلًا من ذلك من خلال محاكاة مثل هذه الحالات داخل أنفسنا. لذلك، إذا رأيت جورج يفتح الثلاجة، مثلًا، لا أستشير نظرية من أجل التوصل إلى نتيجة مفادها أنه يرغب في العصير ويعتقد أن هناك عصيرًا في الثلاجة. بدلًا من ذلك، أحاكي نفسي بشكل تخيُّلي في أثناء فتح

الثلاجة، أي «أضع نفسي في مكان جورج» وأكتشف الحالات العقلية التي كنت سأحصل عليها إذا كنت في مكان جورج.

بغض النظر عما إذا كانت ن ن أفضل من نظرية المحاكاة أو أسوأ منها، فإن معارضة ن ن لا يبدو أنها وسيلة قوية جدًّا للدفاع عن حقيقة المواقف القضوية ضد المادية الاستبعادية. تأمل تمثيلًا. لنفترض أنه يمكن إثبات أنه لم يسبق لأحد أن اشتركَ في نظرية افترضت وجود الأحصنة المقرنة. إظهار ذلك لن يكون رأيًا قويًّا للغاية ضد وجود الأحصنة المقرنة. وبرغم عدم وجود نظرية حصان مقرن، فمن الممكن أن توجد مع ذلك أحصنة مقرنة. فكِّرْ في تمثيل مختلف. قبل عدة مئات من السنين، لم يكن لدى أحد من أي وقتٍ مضى تصوُّر الإلكترونات، ومِن ثَمَّ ، لم يكن أحد قد اشترك في أي نظرية تفترض وجود الإلكترونات. ومع ذلك، كانت الإلكترونات موجودة طوال الوقت. في الواقع، تسبق الإلكترونات -ببلايين السنين- أيَّ شخص يتمسك بنظرية الإلكترونات. ومع التسليم بهذين التمثيلين -التمثيل المتعلق بالأحصنة المقرنة والتمثيل المتعلِّق بالإلكترونات- يبدو من المعقول التعميم بالطريقة التالية: الإخفاق في التمسُّك بنظرية س لا علاقة له بما إذا كانت س موجودة، نظرًا لأن الإخفاق في التمسك بنظرية س متسق مع وجود س (كما في حالة الإلكترونات بالمئات منذ سنوات) ومع عدم وجود س (كما في حالة الأحصنة المقرنة).

علم النفس الشعبي لا غنًى عنه

على خلاف الاعتراض السابق، الذي ينكر أن علم النفس الشعبي نظرية، فإن هذا الاعتراض يسلم بأنه نظرية، لكنه يجادل بأنه نظرية لا يمكننا العمل من دونها: ولا سبيل إلى الاستغناء عنها. ولكن ما الذي لا غنى عنه؟ ما هو الشيء العظيم هكذا في علم النفس الشعبي؟ يمكن القول إن علم

النفس الشعبي يسمح لنا بأن يتنبأ الواحد منا بسلوك الآخر، ويفسره، ويفهمه بطريقة لا يمكن الاستغناء عنها ببساطة.

لكي ينجح هذا الاعتراض، لا يكفي أن نحصل على تنبؤات وتفسيرات جيدة بعض الشيء من علم النفس الشعبي. يجب إثبات أن فضائل علم النفس الشعبي توجد ببساطة بحيث لا نستطيع الاستغناء عنها. يجب إثبات أنه، على سبيل المثال، لن تكون هناك نظرية في علم الأعصاب في المستقبل تفسر السلوك بشكل أكثر بساطة وأناقة وقوة مما يفعله علم النفس الشعبي. لكن التنبؤ بما لن يحدث في المستقبل من الصعب أن نمنحه درجة عالية من اليقين. من يدري ما سيأتي به المستقبل؟

يوحي الاستبطان بوجود مواقف قضوية

ما هو أفضل دليل على وجود قطعة أثاث بالقرب منك؟ يمكن القول إن أفضل دليل هو أنك تستطيع إدراكها، تستطيع إما أن ترى وإمّا تحس بوجود كرسي أو مكتب أو طاولة بالقرب منك. لا يبدو أن الأمر يعتمد على أي تنظير خيالي لمعرفة أنك تجلس على كرسي الآن. تستطيع ببساطة أن تنظر وترى أنك كذلك. يرى كثيرٌ من الفلاسفة أن الاستبطان مشابه بشكل مهم للإدراك. (سنقول شيئًا كثيرًا عن الإدراك في الفصل الحادي عشر). ومثلما أن الإدراك هو مؤشر موثوق للغاية لوجود موضوعاته -أشياء مثل الأشياء المادية المرئية والملموسة في بيئتنا المباشرة- كذلك يكون الاستبطان مؤشرًا موثوقًا للغاية لوجود موضوعاته. ولكن ما هي «موضوعات» الاستبطان؟ من المعقول أن تكون هي الحالات العقلية التي يريد الماديون الاستبعاديون التخلص منها، الاعتقادات والرغبات، وَهَلُمَّ جَرًّا.

يذهب بعض نقاد المادية الاستبعادية إلى أن الاستبطان يقدم أسبابًا لصالح المواقف القضوية أقوى بكثير مما تقدمه أي حجة مستوحاة من

علم الأعصاب ضد المواقف القضوية. وطريقة التفكير في هذا التعارض المزعوم بين الاستبطان والنظرية العلمية العصبية هي أنه مماثل للتعارض المزعوم بين الفيزياء الحديثة والحس المشترك حول ما إذا كانت أشياء مثل الصخور، والأشجار، والمناضد، والكراسي صلبة. يقول الحسُّ المشترك إنها صلبة وأفضل دليل لدينا على صلابتها هو الإدراك الحسي، فنحن ندفعها ونحس بأنها، على خلاف الغاز أو السائل، تقاوم الضغط الذي نمارسه عليها. ويدنا لا تعاني ببساطة. ومع ذلك، تخبرنا الفيزياء الحديثة أن ما يسمى بالجسم الصلب هو في الواقع مساحة فارغة في الغالب. وتقتصر معظم كتلة الصخرة على نوى الذرات التي تكون الصخرة، وبالمقارنة بالحجم الذي تأخذه النوى الذرية، فإن حجم بقية الصخرة كبير. فهل هذا يعني أن العلم الحديث يتعارض مع الحس المشترك وحكم الإدراك؟ هل هذا يعني أن ما يسمى بالأجسام الصلبة ليست صلبة في الواقع؟ ليس بالضرورة. ويمكن القول، هذا بسبب أن الطريقة الصحيحة لتفسير العلاقة بين الإدراك والعلم عندما يتعلق الأمر بالصخور ونحو ذلك ليست أن الإدراك غير صحيح عندما ندركها بوصفها صلبة، أو أن العلم غير صحيح عندما يقول إن الصخور في الأغلب حيز فارغ، ولكن بدلًا من ذلك، يمكن أن يكون الشيء نفسه حيزًا صلبًا وفارغًا في الأغلب.

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا؟ كيف يمكن أن تكون الصخرة في الوقت نفسه حيزًا صلبًا وفارغًا في الأغلب؟ الحيلة هي تفسير «صلابة» الشيء بطريقة لا تستلزم أن يكون الشيء غير فارغ في مجمل حجمه. ربما، إذن، يمكن إجراء تسوية مماثلة بين الاستبطان وعلم الأعصاب. ومع ذلك، فإن الأمر يتجاوز المساحة المخصصة هنا لتقديم تقرير لكيفية حدوث مثل هذه التسوية.

المادية الاستبعادية للكيفيات: الكيفيات بطريقة كواين

في هذا القسم سوف ننتقل من المادية الاستبعادية حول المواقف القضوية إلى المادية الاستبعادية حول الوعي الظاهراتي. الوعي الظاهراتي هو ذلك الجانب من حياتنا العقلية الذي بمقتضاه يوجد «شيء ما مثل» أن نكون نحن. ترتبط أوضح حالات الوعي الظاهراتي ارتباطًا وثيقًا بالإدراك الحسي. ويدور الجانب الأكبر من المناقشة الفلسفية المعاصرة للوعي الظاهراتي في حدود الكيفيات، الصفات الذاتية لحالاتنا الواعية، والحالات الواعية للإدراك الحسي على وجه الخصوص.

في هذا القسم، سنلقي نظرة على حالة المادية الاستبعادية حول الكيفيات، خاصة أن هذه الحالة قد طورها الفيلسوف دانيال دينيت في مقالته (1988)، «الكيفيات بطريقة كواين». الفعل «quine» هو كلمة اختلقها دينيت (في قاموس ساخر من الألقاب) على نحو مازح مكرسة للفيلسوف ويلارد فان أورمان كوين. تعريف دينيت هو «كواين، إنكار وجود أو أهمية شيء حقيقي أو مهم».

ويمكن رسم الصورة العامة لحجة دينيت ضد وجود الكيفيات على النحو التالي:

المقدمة 1: إذا كانت الكيفيات موجودة، فهي أشياء لها خصائص أ، ب، ج، د.

المقدمة 2: لا شيء له خصائص أ، ب، ج، د.

النتيجة: الكيفيات غير موجودة.

لملء هذه الحجة، نحتاج إلى إجابة عن سؤالين. فأما أولهما فهو: ما الخواص التي تُنسب تقليديًا للكيفيات؟ وأما الآخر فهو: ما الأسباب التي دفعت دينيت للتفكير في أنه لا شيء له مثل هذه الخواص؟

ما الخواص التي تُنسب تقليديًا للكيفيات؟ وفقًا لدينيت، يتمسك التقرير التقليدي عن الكيفيات بأنها رباعية الماهية. تفترض الكيفيات بحيث تكون (1) غير قابلة للوصف، و(2) جوهرية، و(3) خاصة، و(4) معروفة بشكل مباشر.

كونها غير قابلة للوصف يعني أنها لا توصف أو لا يمكن التعبير عنها في اللغة. إذا كانت كيفياتك لا توصف، فلا تستطيع إخبار أي شخص آخر بما هي كيفياتك.

وكونها جوهرية يفهم فَهمًا أفضل مقابل كونها خارجية. إن الخاصية الخارجية هي خاصية علاقية، خاصية معرفة في حدود علاقات. على سبيل المثال، خاصية كونك أحد الوالدين هي خاصية خارجية. لكي تكون أحد الوالدين، يجب أن تكون على صلة بشخص آخر بطريقة تعدُّه طفلك. في المقابل، إذن، من المفترض أن الخواص الجوهرية (إن وجدت) يمتلكها شيء بشكل مستقل عن أي علاقات تربطه بأي شيء آخر.

يؤدي عدم قابلية الوصف والجوهرية المزعومة للكيفيات دورًا مهمًّا في تجربة فكر الطيف المقلوب الكلاسيكية. إذا كان بإمكان جونز وسميث أن يكونا متشابهَيْنِ تمامًا في سلوكهما اللفظي وغير اللفظي بينما يختلفان في كيفياتهما، فيبدو أن الكيفيات يجب أن تكون غير قابلة للوصف وجوهرية. ستكون غير قابلة للوصف لأن كل ما يقوله سميث عن كيفيته الحمراء هو بالضبط ما سيقوله جونز عن كيفيته الخضراء، ومِن ثَمَّ لا يمكن للكلمات أن تنقل ما يشبه أن يكون لديك نوع واحد من الكيفيات بدلًا من آخر. وستكون الكيفيات جوهرية لأن العلاقات التي تدخل فيها، مثلًا، سلوكيات سميث مع بيئته وحالاته الجسمية هي بالضبط العلاقات نفسها المتعلقة بجونز. ونظرًا لأن سميث وجونز متماثلان تمامًا في حدود العلاقات، يجب أن تكون الكيفيات غير علاقية، ومِن ثَمَّ جوهرية، جانب من حياتهما العقلية.

تتيح لنا تجربة فكر الطيف المقلوب المتعلقة بسميث وجونز أيضًا توضيح الخصوصية وقابلية المعرفة المباشرة للكيفيات. ويتعلق هذان الجانبان من الكيفيات بمعرفة الكيفيات. والزعم أن الكيفيات خاصة هو الزعم أنَّك وحدك الذي تستطيع معرفة كيفياتك. إذا كان هناك أشخاص آخرون يستطيعون معرفة كيفياتك مثلما تستطيع، فستكون عامة بدلًا من كونها خاصة. تتم أحيانًا مناقشة الخصوصية المزعومة للكيفيات في حدود ما يمكن الوصول إليه فقط من وجهة نظر المتكلم، على عكس عناصر مثل الأشياء الفيزيائية التي يمكن الوصول إليها من وجهة نظر الغائب. وهناك تباين آخر وثيق الصلة يستخدم للتمييز بين الكيفيات وبقية الكون وهو أن الكيفيات ذاتية في حين أن الكواكب والذرات والصخور والأشجار موضوعية.

والزعم أنَّ الكيفيات قابلة للمعرفة بشكل مباشر هو الزعم أنَّ معرفتك بكيفياتك لا يتخللها وسيط بأي حال. قارن هذا بالطريقة التي نعرف بها الفروض النظرية العلمية مثل الإلكترونات. تتوسط هذه المعرفة أدوات معينة بالإضافة إلى نظرية علمية تساعدنا على فهم علاقة قراءات الأدوات بالإلكترونات. ويمكن القول في المقابل، إنك لست في حاجة إلى فهم أي نظرية من أجل الحصول على معرفة بكيفياتك الخاصة. يجب أن يذكرك هذا التباين بمناقشتنا في الفصل الثالث عن التعارض بين ما يمكن معرفته عن طريق الوصف مقابل ما لا يكون معروفا إلا بالاتصال المباشر.

دعونا نتحول الآن إلى نقل قليل من النكهة في حجج دينيت ضد أي شيء يطابق الوصف الذي ينسبه التقليد إلى الكيفيات. جزء مهم من الزعم التقليدي حول جوهرية الكيفيات هو أنها تملك خواصًّا بشكلٍ مستقلّ عن أي علاقات تربطها بالمواقف القضوية مثل الأفكار التي قد تكون لدينا حول خبراتنا الحسية. يقدم دينيت تجربة فكر لإثارة الشك في هذا. إنها

تجربته الفكرية لشارب البيرة صاحب الخبرة. يزعم كثير من الناس الذين يستمتعون بشرب البيرة أنها لا تعجبهم عند تذوقها لأول مرة. فقط في وقت لاحق، وبعد عدة محاولات، تصبح طعمًا مكتسبًا.

تأمَّل الآن كيفية النكهة المرتبطة بالطريقة التي جرى بها تذوُّق البيرة عندما جربوها لأول مرة. هل هذا هو الطعم الذي نشؤوا على الاستمتاع به؟ من المغري جدًّا الإجابة «لا، إذا كانت البيرة لا يزال يتم تذوقها بمذاق مثل المذاق الذي لا يزالون يكرهونه»، ولكن يبدو أن هذا يُثبت أن المواقف القضوية، مثل الرغبة أو محبة أن يكون كذا وكذا هو الحالة الواقعة، هي ذات صلة بالجانب الذاتي للحالة الحسية الخارقة. ولكن يبدو أن هذا يُلقي بظلال من الشك على كون الكيفيات خواصَّ جوهرية. لا يمكن أن تكون الكيفية خاصية جوهرية لخبرة إذا كانت الخبرة التي تملك هذه الخاصية تعتمد على علاقات تربط الخبرة بموقف أو أكثر من المواقف القضوية.

تستهدف تجربة أخرى من تجارب الفكر عند دينيت الزعم بأن الكيفيات قابلة للمعرفة بشكل مباشر، وهي تجربة فكر لتشيس وسانبورن، وهما اثنان من متذوقي القهوة عملا في ماكسويل هاوس لسنوات عديدة. في أحد الأيام، أعلن تشيس أنه لم يعد يستمتع بطعم قهوة ماكسويل هاوس. وبالإضافة إلى ذلك، زعم تشيس أن طعم القهوة هو نفسه بالنسبة إليه، لكنه لم يعد يستمتع بهذا الطعم بعد الآن. وزعم سانبورن أنه خضع لتغيير مماثل لأنه لم يعد يستمتع بشرب قهوة ماكسويل هاوس. ومع ذلك، فإنه يقدم زعما إضافيًّا يبدو أنه يتعارض مع زعم تشيس. في حين يزعم تشيس أن الطعم هو نفسه ولم يعد يستمتع بهذا الطعم بعد الآن، يزعم سانبورن أن الطعم قد تغير. ويقول سانبورن إنه إذا ظل الطعم هو نفسه، فسيظل يستمتع بالقهوة، لأن ما أحبه هو الطريقة التي تذوق بها القهوة في الأصل عندما تم تعيينه لأول مرة.

ونستطيع وضع المزاعم الرئيسة لتشيس وسانبورن في حدود الكيفيات. يزعم تشيس أن كيفياته المرتبطة بالقهوة ظلت كما هي. وما تغير هو أحكام تشيس حول كيفياته. اعتاد أن يحكم على تلك الكيفيات بأنها ممتعة. والآن يحكم عليها بأنها غير ممتعة. في المقابل، يزعم سانبورن أن كيفياته قد تغيرت. ويحكم سانبورن أن كيفياته القديمة ممتعة وأن كيفياته الجديدة غير ممتعة.

يدعونا دينيت إلى التفكير في كيف يستطيع أي شخص -تشيس أو سانبورن، أو أي شخص- أن يكتشف أيًّا من المتذوقين، إذا كان أحدهما، هو الصحيح حول كيفية قيام الأشياء فيما يتعلق بكيفياتها وأحكامهما عنها. لنفترض أن هناك حقيقة ما في الأمر حول أي متذوق هو الصحيح، علاوة على ذلك، هناك اختبارٌ تجريبيٌّ ما للتأكد من ذلك. ربما يتضمن مثل هذا الاختبار التجريبي مسح أجزاء مختلفة من أمخاخ المتذوقين في أوقات مختلفة لمعرفة ما إذا كانت هناك تغييرات في استجابات المخ للحكم المسبق على القهوة أم التغييرات فقط في مناطق المخ للأحكام نفسها. ومع ذلك، لاحظ أنه إذا اعتمدنا على مثل هذه الاختبارات لحسم مسألةِ أيٍّ من المتذوقين قدَّم المزاعمَ الصحيحة، فسوف نتخلى عن الزعم أنَّ الكيفيات يمكن معرفتها بشكل مباشر. وبدلًا من ذلك، يبدو أن معرفة ما يجري تتحقق عبر المسار غير المباشر لمسح المخ.

تتضمن حجج دينيت عددًا من تجارب الفكر أكثر من تلك التي راجعناها هنا. ومع ذلك، فقد رأينا بعض اعتبارات دينيت لوجهة النظر القائلة إنه لا يوجد شيء يمكن أن يحتوي على جميع الخواص التي تُنسب تقليديًّا إلى الكيفيات. يحث دينيت على المادية الاستبعادية للكيفيات، الكيفيات غير موجودة.

خاتمة

إن الأفكار القائلة إنه لا توجد مواقف قضوية ولا كيفيات غريبة للغاية بحيث تبدو منحرفة أو تشبه نوعًا من الدعاية السيئة. على الأقل، هذا هو رد فعل بعض الفلاسفة على أنواع مختلفة من المادية الاستبعادية. ومع ذلك، فإنَّ المادية الاستبعادية هي موقف يجب التعامل معه بطريقة أو بأخرى في فلسفة العقل، وخاصة من قبل هؤلاء الفلاسفة الذين يتمسكون بأن الأساس لتقرير وجود الظواهر النفسية يجب أن يقوم في نهاية الأمر على الحقائق العلمية. يجب أن نأخذ مأخذ الجد إمكانية أن العلم ربما يقلب أفكارنا القائمة على الحس المشترك وأفكارنا الفلسفية حول العقول.

مراجع معلق عليها

Churchland, Paul (1981) «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,» *Journal of Philosophy*, *78*, 67–90.

تقرير تشرتشلاند ودفاعه الكلاسيكي عن المواقف القضوية.

Churchland, Patricia (2008) «The Impact of Neuroscience on Philosophy,» *Neuron*, *60*(39758), 409–411, full text available at http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/pschurchland/papers/neuron08impactofneuroonphil.pdf, accessed February 9, 2013.

نظرة عامة موجزة من قبل واحدة من أقوى المدافعين عن أهمية علم الأعصاب بالنسبة إلى الفلسفة.

Dennett, Daniel (1988) «Quining Qualia,» in A. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Modern Science* (Oxford: Oxford University Press), full text available at:

http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/quinqual.htm, accessed February 9, 2013.

دفاع دينيت المثير للاهتمام والممتع للغاية عن دعوى تثير غضب كثير من فلاسفة العقل، الكيفيات غير موجودة!

Gordon, Robert (2009) «Folk Psychology as Mental Simulation,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/folkpsych-simulation/, accessed February 9, 2013.

نظرة عامة من قبل واحد من عديد من المدافعين عن نظرية المحاكاة، بديل لنظرية «نظرية» في علم النفس الشعبي.

Lycan, William (2005) «A Particularly Compelling Refutation of Eliminative Materialism,» in D. M. Johnson and C. E. Erneling (eds.), *Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture* (Oxford: Oxford University Press, pp. 197–205), full text available at http://www.unc.edu/~ujanel/ElimWeb.htm, accessed February 9, 2013.

حجج نقد لايكن على النزعة الاستبعادية الخاصة بالمواقف من خلال الشكوى من أن مقدماتها أقل معقولية بكثير من كذب نتائجها.

Stich, Stephen (1996) *Deconstructing the Mind* (New York: Oxford University Press).

في المقال العنوان لهذه المجموعة من المقالات، عبر ستيش عن نزعة شكية في حل الخلافات على النزعة الاستبعادية. وهو يلقي بالشكوك بوصفها تدور حول ما إذا كان هناك أي شيء تشير إليه كلمات مثل «اعتقاد»، وهي قضية تعتمد في حد ذاتها على أحكام بديهية قد تكون رهينة التحيزات التي تختلف عبر الشعوب.

11

الإدراك، والتصور العقلي، والانفعال

هناك نوعان من الحالة العقلية يسيطران على المناقشة في فلسفة العقل: الأفكار والإحساسات. ومع ذلك، فهذه ليست الأنواع الوحيدة من الحالة العقلية. هناك ثلاثة أمثلة هي الإدراكات، والصور العقلية، والانفعالات. وهناك مشكلات فلسفية مثيرة للاهتمام مرتبطة بهذه الأنواع الأخرى من الحالة.

الإدراك

المشكلة الفلسفية للإدراك هي مشكلة تفسير ما عسى أن تكون موضوعات objects الإدراك. وموضوعات الإدراك هي تلك الأشياء التي ندركها عندما ندرك. والأسئلة المثيرة للاهتمام حول الموضوعات تحيط بالظواهر الشبيهة بالإدراك: الظواهر العقلية التي ليست إدراكات برغم تشابهات معينة. من أمثلة هذه الظواهر الأوهام، والأحلام، والهلاوس. ولكن ما هي موضوعات الأوهام، والأحلام، والهلاوس؟ يُطرح هذا السؤال في الصور المنوعة للحجة الكلاسيكية من الوهم argument from illusion. وفي هذا القسم، سوف نلقي نظرة على وجهة نظر الحس المشترك في الإدراك وموضوعاته، والصعوبات التي تثيرها الحجة من الوهم، وبعض الردود الفلسفية الرئيسة على هذه الصعوبات.

الواقعية المباشرة والحجة من الوهم

تأمل حالة نموذجية لإدراك شيء ما. لنفترض أنك رأيت قلمًا رصاصًا يقوم على مكتب أمامك، فما هي موضوعات الإدراك في هذه الحالة؟ أي ما هي الأشياء التي يتم إدراكها؟ في وجهة نظر حول كيفية الإجابة عن مثل هذا السؤال، وهي وجهة نظر يشير إليها الفلاسفة غالبًا بوصفها الواقعية المباشرة direct realism، الموضوعات هي موضوعات مستقلة عن العقل والتي عادة ما نتصور أننا ندركها بأنفسنا. في هذه الحالة، موضوعات الإدراك هي القلم الرصاص والمكتب. وما يجعل الواقعية المباشرة صورة من الواقعية realism هو الزعم أنَّ موضوعات الإدراك مستقلة عن العقل mind independent. ومِن ثَمَّ ، فإن الواقعية المباشرة تعارض وجهات النظر، مثل المثالية، التي تنكر أننا ندرك دائما أي شيء مستقل عن العقل.

على أن الشيء المباشر حول الواقعية المباشرة هو أنها تنكر أن الموضوعات المستقلة عن العقل يتم إدراكها بصورة غير مباشرة. إنها تنكر أن الموضوعات المستقلة عن العقل يتم إدراكها من خلال كائن ما معتمد على العقل يدرك أولًا. وعلى هذا النحو فهي تعارض وجهات النظر، مثل صور من نظرية المعطى الحسي (الصور المعروفة بالواقعية غير المباشرة indirect realism أو الواقعية التمثيلية representative)، التي تتمسك بأن ما ندركه بشكل مباشر هو كائنات تعتمد على العقل: المعطيات الحسية.

ويعتقد كثير من الفلاسفة أن الواقعية المباشرة لديها مشكلة في التعامل مع الأوهام الشبيهة بالإدراك، مثل الأحلام، والهلوسة، والأوهام التي تسمى هكذا بصورةٍ ملائمة. والفكرة القائلة إن الواقعية المباشرة لا يُمكن أن تفسر الأوهام تدفع خطًّا مشهورًا من الفكر ضد الواقعية المباشرة: الحجة من الوهم.

(ومن أجل تبسيط المناقشة، سنستخدم «الوهم» للإشارة إلى فئة من

الحالات أوسع بكثير من تلك التي يمكن عدها أوهامًا بصورة ملائمة. وإذا تحدثنا بصورة دقيقة، نجد أنه لا الحلم ولا الهلوسة وهم. هناك اختلافات مهمة بين الأحلام، والهلاوس، والأوهام التي تسمى هكذا بصورة ملائمة. الهلاوس حدث غير طبيعي، وغالبًا ما ترتبط بالمرض العقلي والسكر. في المقابل، لا تُعدُّ الأحلام أو الأوهام غير طبيعية. فمعظم الناس يحلمون كل ليلة كجزء صحي من دورة نومهم. والأوهام نتائج نموذجية لأنظمة إدراكية تعمل بشكل طبيعي. لا يوجد شيء غير طبيعي أو خلل في نظامك البصري عندما تنظر إلى الوهم البصري ويظهر شكلان متساويان في الحجم بأحجام مختلفة. وهناك اختلاف آخر بين هذه الظواهر يشير إلى تباين بين الأوهام الإدراكية من جهة والهلاوس والأحلام من جهة أخرى. في حالة الهلاوس والأحلام، قد يهلوس المرء أو يحلم بشيء غير موجود على الإطلاق، مثل خنزير مجنح أو فيل وردي. على العكس من ذلك، لا تتضمن الأوهام الإدراك الواضح لشيء غير موجود، وإنما تتضمن، بدلًا من ذلك، إدراك الشيء الموجود على أنه يملك بعض الملامح التي لا يملكها بالفعل، كما هو الحال عندما يدرك المرء عصًا مستقيمة بحيث تكون منحنية).

وبرغم الاختلافات الرئيسة بين الأحلام والهلاوس والأوهام التي تسمى هكذا بصورة ملائمة، فإنها تشبه بعضها بعضًا على نحو مهم. وتتشابه هذه الحالات بشكل مثير مع الإدراكات، وخاصة في جانبها الذاتي أو الظاهراتي. وعلاوة على ذلك، هناك اختلاف مثير للاهتمام بين الإدراكات والأوهام. في حين أن الإدراكات «واقعية» -يمكنك أن تدرك أن هناك قطة على حصيرة فقط، كمسألة واقع، إذا كان هناك بالفعل قطة على الحصيرة- الأوهام ليست واقعية. يمكنك أن تحلم، أو تهلوس، أو تتوهم أن هناك قطة على حصيرة حتى في حالة عدم وجود قطة، أو عدم وجود حصيرة، أو عدم وجود قطة على حصيرة.

هناك زعمانِ أساسيّانِ حول الأوهام التي تعمل كمقدمات رئيسة في الحجة من الوهم. الأول هو أن الأوهام تتشابه مع الإدراكات تشابها ذاتيًّا أو ظاهراتيًّا. يمكن وضع هذا الزعم الأول في حدود الطريقة التي تبدو بها الأشياء لشخص يخضع للوهم. عندما تخضع لوهم القطة على حصيرة، فإن الطريقة التي تبدو بها الأشياء لك يمكن أن تكون تمامًا مثل الطريقة التي تبدو بها الأشياء عندما توجد بالفعل قطة على الحصيرة وأنت تدركها.

الزعم الرئيس الثاني هو أنك في الأوهام تدرك شيئًا ما. هذا صحيح حتى في حالة هلوسة كاملة لحيوان غير موجود، مثل الحصان المقرن. وعلى الرغم من عدم وجود حصان مقرن، فإنّه لا يزال هناك شيء تدركه. لا يعني الأمر أنك لا تدرك شيئًا على الإطلاق، فمن الأفضل النظر إلى حالة عدم إدراكك لأي شيء على الإطلاق كحالة من حالات فقدان الوعي، كما هو الحال عندما يكون المرء في غيبوبة أو نوم عميق بلا أحلام.

ومع الاحاطة بهاتين النقطتين الرئيستيْنِ، يمضي مؤيد الحجة من الوهم ليقدم نقطة ثالثة، وهي نقطة يمكن عدُّها تفسيرًا لسبب صحة النقطتين الأوليين. إذا كنت، كما تقول النقطة الثانية، في حالة هلوسة كاملة لا بُدَّ من أن تكون واعيًا بشيء ما. وكما تقول النقطة الأولى، الإدراك الدقيق والحالة الوهمية غير الدقيقة هما الشيء نفسه ذاتيًا، إذن (النقطة الثالثة) ما يكون الشيء نفسه في كلتا الحالتين هو شيء ذاتي، أيْ شيءٌ عقليّ أو يعتمد على العقل. في حلم أو هلوسة بتيس له ثمانية رؤوس، لا تكون واعيًا بتيس له ثمانية رؤوس، ما دام لا يوجد شيء من هذا القبيل يجب أن تكون واعيًا به. لكنك مع ذلك تدرك شيئًا ما. ما هذا الشيء؟ إنه كائن يعتمد على العقل، إنه فكرة أو صورة عقلية لتيس له ثمانية رؤوس.

ويمكن استخدام الحجة من الوهم بالتناوب كحجة ضد الواقعية المباشرة أو كحجة في صالح أحد البدائل للواقعية المباشرة، مثل الواقعية

غير المباشرة والمثالية. وفي القسم التالي، سوف نفحص عدة نظريات فلسفية في الإدراك، وهي نظريات تختلف في طريقة تعاملها مع المشكلات التي أثارتها الحجة من الوهم. بعض هذه النظريات صور من الواقعية المباشرة. وينظر أنصار مثل هذه النظريات إلى الحجة من الوهم بوصفها معيبة. وترى نظريات أخرى أن القوة الدافعة الرئيسة للحجة صحيحة بشكل أساسي.

نظريات فلسفية في الإدراك

الزعم المركزي الذي يميز النظريات الفلسفية للإدراك يهتم بما عسى أن تكون موضوعات الإدراك. عندما تدرك، ماذا تدرك؟ هل تدرك أفكارًا فقط في عقلك؟ هل تدرك بدلًا من ذلك موضوعات فيزيائية خارجية عن عقلك؟ أم تدرك مزيجًا من الأفكار والموضوعات الخارجية؟ هناك أيضًا اهتمام فلسفي بطبيعة العلاقة بين المدرك والموضوع المدرك. هل العلاقة التي تربطك بالموضوعات الإدراكية مباشرة؟ أم أنها بدلًا من ذلك غير مباشرة؟ قبل الانتقال إلى النظريات المميزة التي تختلف فيما يتعلق بموضوعات الإدراك، سننظر في بعض الملاحظات العامة حول طبيعة العلاقة الإدراكية.

والشيء الوحيد المثير للاهتمام بشكل خاص حول العلاقة الإدراكية -العلاقة بين المدرك والشيء المدرك- هو الطريقة التي تبدو لتميز الحالات الإدراكية عن الحالات العقلية الأخرى، مثل حالات التفكير. ما الذي يميز **التفكير** بوجود قلم رصاص على المكتب عن **إدراك** وجود قلم رصاص على المكتب؟ تأمل، أولًا، الحالات التي يوجد فيها بالفعل القلم الرصاص والمكتب المعني معًا. يمكن القول إن هناك قيودًا كثيرة على الإدراك أكثر من التفكير. في حالة الإدراك، يجب أن يكون المكتب وقلم الرصاص قريبين من المدرك بدرجة كافية لممارسة بعض التأثير السببي في المدرك. علاوة على

ذلك، يجب أن يكون التأثير السببي من النوع الذي يشمل أعضاء المدرك الإدراكية. على سبيل المثال، يجب أن يكون القلم الرصاص على المكتب قريبًا بدرجة كافية بحيث تجعل المدرك يراه بعينيه، أو يحس به بجلده، أو يسمعه بأذنيه، ونحو ذلك. في المقابل، لا يبدو أن هناك قيدًا سببيًا مماثلًا على التفكير. لنفترض أني، في أثناء السفر، تركت قلمي المفضل عن طريق الخطأ على مكتب أحد أصدقائي ولم أتذكر موقعه إلا بعد عدة أيام وعلى بعد آلاف الأميال. على الرغم من أنني قد أكون بعيدًا جدًا عن أن يكون للقلم الرصاص أي تأثير في عيني وأذني ونحو ذلك، فإن هذا لا يمنعني من التفكير في القلم الرصاص والتفكير في أنه على مكتب.

سنتحول الآن إلى فحص أربع نظريات فلسفية في الإدراك تتصارع مع الأمور المقلقة التي تثيرها الحجة من الوهم. والنظريات الأربع هي الواقعية غير المباشرة، والمثالية، وصورتان من الواقعية المباشرة: نزعة القصد ونزعة الانفصال. هناك كثير من القضايا الرئيسة التي تعمل على تحديد هذه النظريات. ونستطيع تمثيل هذه القضايا في حدود ثلاثة أسئلة.

السؤال الأول: في الحصول على تصور دقيق يصفه الحس المشترك بأنه إدراك لشيء مستقل عن العقل، هل يدرك المرء بالفعل شيئًا مستقلًا عن العقل؟ جواب المثالية «لا» لكن جواب النظريات الثلاث الأخرى «نعم».

السؤال الثاني: هل الزعم في قلب الحجة من الوهم -الزعم بوجود جانب مشترك جوهري بين الحالات الإدراكية والحالات الوهمية- صحيح؟ جواب نزعة الانفصال «لا» لكن جواب النظريات الثلاث الأخرى «نعم».

السؤال الثالث: بغض النظر عما إذا كان المرء، في الإدراك، على علم بشيء مستقل عن العقل، هل يدرك المرء شيئًا يعتمد على العقل؟ تقول الواقعية غير المباشرة والمثالية «نعم» وتقول نزعة القصد ونزعة الانفصال «لا».

الواقعية غير المباشرة: تؤكد الواقعية غير المباشرة أننا ندرك بالفعل موضوعات مستقلة عن العقل، مثل الصخور والأشجار. ومع ذلك، فإنها تصر على أننا نفعل ذلك بشكل غير مباشر فقط. للحصول على مزيد من الإحساس بهذا الزعم حول عدم المباشرة الإدراكية، من المفيد التفكير في تمثيل. تأمَّلْ ما يحدث عندما ترى شخصًا ما على التلفزيون أو في المرآة. إنك تدرك ذلك الشخص، ولكن فقط كنتيجة لإدراك الصورة على شاشة التلفزيون أو في المرآة. إن إدراكك للشخص يتوسطه شيء، يتوسطه إدراك الصورة. عن طريق التمثيل، وفقًا لوجهة النظر الواقعية غير المباشرة للإدراك، عندما تدرك موضوعًا مستقلًّا عن العقل مثل الشجرة، فإن إدراكك يتوسطه إدراك أو وعي بكائن معتمد على العقل، وهو كائن يُشار إليه بصور منوعة بوصفه «المعطى الحسي» «(الجمع: «معطيات حسية») أو«الفكرة» أو«التمثيل العقلي».

ومع افتراض أن ما ندركه بشكل مباشر في هذا الرأي هو كائن يعتمد على العقل، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف ننجح في أن نكون على وعي بموضوع مستقل عن العقل. ربما تكون إحدى الطرق للتفكير في عملية إدراك كائن مستقل عن العقل هي عن طريق التمثيل بنوعٍ مُعيّن من الاستدلال العلمي حول وجود كائنات غير ملحوظة مثل الجسيمات المجهرية أو مركز الأرض. يجمع العلماء الأدلة من خلال مراقبة سلوك أجهزة القياس الخاصة بهم والأدوات العلمية الأخرى. وبناءً على الأدلة التي يجمعونها، يستدلون على وجود كائنات غير ملحوظة. يتم افتراض هذه الكائنات غير الملحوظة بوصفها أسبابًا للسلوكيات القابلة للملاحظة لأدوات العلماء. عن طريق التمثيل، وفقًا لوجهة النظر الواقعية غير المباشرة في الإدراك، فإنَّ أدلتنا حول العالم الخارجي لعقولنا تأتي في شكل أفكار أو معطيات حسية ندركها بشكل مباشر، ونستدل على وجود كائنات مستقلة عن العقل التي هي الأسباب لهذه المعطيات الحسية.

إذا كان الواقعي غير المباشر يقترح أننا ندرك في النهاية موضوعات مستقلة عن العقل فقط من خلال إجراء نوع من الاستدلال أو التخمين البارع، فإن الواقعي غير المباشر يُصبح عرضة لنوع من القلق الشكي. يُنكر المتشكك في العالم الخارجي أننا نستطيع امتلاك معرفة بالعالم الخارجي. والقلق الشكي الذي ينشأ بالنسبة للواقعية غير المباشرة هو أنه إذا كان وصولنا إلى العالم الخارجي يتم بوساطة إدراك المعطيات الحسية، تظهر إمكانية أن العالم الخارجي لا يكون في الواقع بالطريقة التي نستدل على أنه يكون بها. والمعطيات الحسية التي تمثل العالم الخارجي ربما تمثله تمثيلًا غير صحيح، ومِن ثَمَّ لن نعرف ما يحدث بالفعل بمقتضى إدراكاتنا. وإذا كنت تميل إلى رفض النزعة الشكية في العالم الخارجي، فقد تميل بالمثل إلى رفض الواقعية غير المباشرة، ما دامت تؤدي على نحو قابل للجدل إلى مثل هذا النزعة الشكية.

المثالية: نظرًا لأن جانبًا كبيرًا من الفصل الرابع قد تعلَّق بالمثالية، فلن ننفق وقتًا طويلًا في مناقشتها في الفصل الحالي. والشيء الرئيس الذي يجب ملاحظته هنا حول المثالية كنظرية في الإدراك هو أوجه التشابه والاختلاف الرئيسة مع النظريات الأخرى، خاصة مع الواقعية غير المباشرة. فالمثالية تشبه الواقعية غير المباشرة في أنَّهما تنكران معًا الإدراك المباشر لموضوعات مستقلة عن العقل. وتختلف المثالية عن الواقعية غير المباشرة (والنظريات الأخرى التي نوقشت هنا) في إنكاروجود أي موضوعات مستقلة عن العقل.

نزعة القصد: (صورة من الواقعية المباشرة) تسمى نزعة القصد بهذا الاسم لأنها تنظر إلى الحالات الإدراكية على أنها أقرب إلى الحالات القصدية الأخرى، أي الحالات التي تظهر القصدية أو الحوال (موضوع مركزي نتناوله في الفصل الثالث عشر). والمثال الجوهري للحالة القصدية هو الاعتقاد. يمكن أن تكون الاعتقادات إما صادقة أو كاذبة. وتتمسك نزعة القصد بأنَّ

كلًّا من الحالات الوهمية والإدراك الدقيق هما النوع نفسه من الحالة، نوع معين من الحالة القصدية (وإن لم يكن بالضرورة نوع الاعتقاد). وفقًا لنزعة القصد، الاختلاف الرئيس بين الحالة الوهمية والإدراك الدقيق هو أن أحدهما كاذب والآخر صادق.

والجانب المشترك بين نزعة القصد والواقعية غير المباشرة هو أنهما يُفسِّران معًا الإدراك تفسيرًا جُزئيًّا في حدود التمثيلات العقلية التي تُمثِّل موضوعًا مستقلًّا عن العقل. والاختلاف الرئيس بين نزعة القصد والواقعية غير المباشرة هو أنه ليس شرطًا في نزعة القصد أن يكون هذا التمثيل العقلي بحد ذاته شيئًا تكون واعيًا به عندما تدرك.

تذكر أن إحدى الشكاوى التي أثيرت ضد الواقعية غير المباشرة هي أنها أدت فيما يبدو إلى نزعة شكية في العالم الخارجي. وتظهر شكوى مماثلة ضد نزعة القصد.

نزعة الانفصال: (صورة أخرى من الواقعية المباشرة) في قلب نزعة الانفصال تجد إنكارها لوجود أي جانب مشترك عميق بين الإدراكات الدقيقة والحالات الوهمية. يعمل هذا الإنكار على منع إحدى المقدمات الرئيسة في الحجة من الوهم، وهي مقدمة تتعلق بالتشابه المزعوم بين الحالات الإدراكية والحالات الوهمية. يؤكد الواقعي غير المباشر هذا التشابه ويفترض أنَّ ما هو متشابه بين الحالتين هو أنهما يتضمَّنانِ معًا وعيًا مباشرًا بكائن معتمد على العقل. وتنكر نزعة الانفصال مثل هذا التشابه. سميت نزعة الانفصال بمقتضى عبارة الانفصال إما-أو. والانفصال الأساسي الذي يحدد نزعة الانفصال هو عبارة إما-أو المتعلقة بأنواع الحالة العقلية التي يمكن اعتبارها غير قابلة للتمييز ذاتيًّا وتشبه الإدراك. وهذه الحالة هي إما إدراك دقيق أو حالة وهمية. وينكر القائل بالانفصال أنه يجب أن يكون هناك أي تشابه عميق بين هذه الحالات التي لا يمكن تمييزها ذاتيًّا والحالات الموصوفة بطريقة انفصالية.

التصور العقلي

تناول القسم السابق مقارنات بين التصورات الدقيقة والحالات الشبيهة بالإدراك مثل الهلاوس والأحلام والأوهام التي تسمى هكذا بصورة ملائمة. وفي هذا القسم سوف نناقش المشكلات الفلسفية التي طُرِحت حول فئة متميزة من الحالات الشبيهة بالإدراك: الصور العقلية.

يشمل التصور العقلي مجموعة من الظواهر المختلفة. دعونا نركز أولًا على التصور العقلي البصري. أحد الأمثلة على ذلك هو تصور مغلق العينين لمشهد خيالي. على سبيل المثال، أغمِضْ عينيْكَ وتصوَّرْ زرافةً تقفز على منصة بهلوان. وهناك نوع آخر من التصور العقلي البصري هو رؤية مفتوحة العينين لوجوه في السحب أو في أنماط من حبيبات الخشب. يُعرف هذا النوع الأخير من الظاهرة باسم باريدوليا.

تتضمن أمثلة التصور العقلي البصري أنواعًا من الظواهر العقلية التي قد نصفها على أنها «تصور شيء ما في الرأس» أو «فحص شيء ما بعين العقل». وهكذا يبدو مصطلح «التصور العقلي» مناسبًا بشكل خاص للحالات ذات الطبيعة البصرية. ومع ذلك، هناك أيضًا حالات من التصور العقلي مرتبطة بالطرائق الحسية إلى جانب الرؤية.

تشمل الأمثلة الحالات التي يتصور فيها المرء صوتًا أو رائحة. تتضمن الحالات غير المرئية من التصور، إذن، حالات مثل التصور الشمي، والتصور السمعي، ونحو ذلك.

وهناك مشكلات فلسفية كثيرة تنشأ فيما يتعلق بالتصور العقلي. تتعلق إحدى المسائل الفلسفية بالعلاقات بين الصور العقلية والحالات العقلية مثل المدركات الحسية والأفكار. ونوقشت مجموعة واحدة من العلاقات هي علاقات التشابه والاختلاف. ما مدى تشابه التصور والإدراك، على سبيل المثال؟ ما مدى تشابه الصور العقلية والأفكار؟ مجموعة أخرى

من العلاقات تشمل علاقات الإنشاء. هل تنشأ الأفكار من الحواس عبر عملية تكوين التصور؟ سؤال آخر أثار اهتمام الفلاسفة هو السؤال عن كيف تكون الصور العقلية شبه الصورة أو شبه اللوحة بالفعل؟ الصور الفعلية، مثل الصور الفوتوغرافية، تشبه ما تصوره. هل الصور العقلية تشبه الصورة بهذه الطريقة؟ هل صورتك العقلية للكلب تشبه الكلب؟ دعونا نُلقِ نظرة فاحصة على بعض هذه الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالصور العقلية.

ما مدى تشابه الصور العقلية مع الحالات العقلية الأخرى؟

هناك نوعانِ من الحالات العقلية كان الفلاسفة مهتمين بشكل خاص بمقارنتها بالصور العقلية، المدركات الحسية والأفكار. دعونا أولًا نفحص المقارنات بين الصور والمدركات الحسية. من وجهة نظر واحدة، تتشابه المدركات الحسية والصور العقلية إلى حدٍّ كبير وتختلف في جوانب قليلة فقط. أحد الاختلافات الرئيسة التي تم الاستشهاد بها هو أنه في حين أن إدراك القطة يحتاج إلى أن تسببه قطة قريبة فعلية، فإن الصورة العقلية للقطة لا تحتاج إلى أن تكون مسببةً بصورة مماثلة. حتى لو كان صحيحًا أنني قد أضطر إلى الحصول على اتصالٍ سببيّ سابق مع القطط لكي أكون قادرًا على تكوين صورة عقلية لقطة الآن، فلا يزال بإمكاني تخيل قطة الآن حتى لو لم يكن هناك قطة فعلية حاليًا في المشهد.

والتعارض الآخر بين الصور والمدركات الحسية هو، على سبيل المثال، يمكن استدعاء صور القطط وليس المدركات الحسية للقطط إلى العقل حسب الرغبة. إذا لم يكن هناك قطة على مقربة، فلا أستطيع أن أقرر ببساطة رؤية قطة، لكن أستطيع تخيُّلها.

هناك تباين آخر استشهد به بعض الفلاسفة في التفريق بين الصور

العقلية والمدركات الحسية وهو أن المدركات الحسية أكثر وضوحًا أو مفعمة بالحيوية أكثر من الصور العقلية. تبدو الصورة العقلية للألم بعيدة كل البعد عن أن تكون شديدة أو مفعمة بالحيوية أو واضحة مثل الألم الواقعي. عندما يتخيل المرء رؤية وردة حمراء أو تذوق طعم عصير الليمون، لا تبدو الصورة مفعمة بالحيوية مثل المدرك الحسي الذي يكون لديك عندما ترى بالفعل احمرارَ وردةٍ حمراءَ، أو اختبار النكهة المفعمة بالحيوية لعصير الليمون الفعلي في فمك.

تجدر الإشارة إلى أنَّ هذه المزاعم حول التمييز بين المدركات الحسية والصور العقلية ليست غير مثيرة للجدل تمامًا. من المعقول القول بوجود أمثلة مضادة للتعميمات المذكورة أعلاه. على سبيل المثال، تبدو بعض الصور العقلية مفعمة بالحيوية إلى حدٍّ بعيدٍ ولا تخضع للتحكم المباشر للإرادة. ويحدث أحد الأمثلة على ذلك عندما يكون لدى الشخص صورة قوية جدًّا لا يستطيع إخراجها من رأسه.

هل التصور العقلي هو أساس الحالات العقلية مثل الأفكار؟

الأفكار هي إحدى فئات الحالات العقلية المركزية والمهمة بشكل خاص، وتتضمن أمثلتها حالات التفكير، والحكم، والاعتقاد. إحدى وجهات النظر حول العلاقة بين التصور والفكر، وخاصة السائدة بين التجريبيين مثل باركلي وهيوم، هي أن التصور الحسيّ هو أساس الفكر. وتتلاءم نظرية التصور في الفكر هذه بشكل جيد مع وجهة النظر التجريبية القائلة إنه لا يوجد شيء في العقل ما لم يوجد من قبل في الحس. ووفقًا لوجهة النظر التجريبية حول نشأة الأفكار، فإن النوع الأساسي من الحالة العقلية هو الانطباع الحسي، نوع الحالة التي تكون فيها عندما ترى وردةً حمراءَ أو تحسّ بدلوٍ باردٍ من الماء. بعد أن تمر بمثل هذه الحلقة الحسية، لا يزال بإمكانك

استدعاء نسخ باهتة وأقل حيوية من الانطباعات الحسية. هذه النسخ الباهتة هي أفكار أو صور.

يمكن ضم هذه الأفكار لتشكيل أفكار جديدة ومعقدة. لذلك، على سبيل المثال، بعد رؤية الأحصنة والقرون، يكون المرء في وضع يسمح له بدمج الأفكار البسيطة ذات الصلة لتشكيل الفكرة المعقدة لحصان له قرن: حصان مقرن. في هذه النظرة التجريبية لعمل العقل، تكون الانطباعات الحسية هي الأساس الأصلي للحالات العقلية الأخرى، وعندما يتم إعادة إشعال نسخ من الانطباعات -الصور- في العقل، تعمل هذه الصور كأساس للفكر. وهكذا، عندما تعتقد أن هناك موضوعًا مثلثيًّا أمامك أو تعتقد أنك تركت الموقد مفتوحًا في المنزل، فإن هذه الحالات العقلية هي بالفعل صورة من التصور العقلي، وصور المثلثات، والمواقد، إلخ.

إلى أي درجة، إن وجدت، يكون التصور العقلي تصوريًّا حقًّا أو أشبه بصورة؟

إن العنصر الأساسي في آراء كثيرٍ من الفلاسفة حول التصور العقلي -بما في ذلك الآراء التي نسبناها للتو إلى بعض التجريبيين- هو الرأي القائل إن الصور العقلية هي حرفيًّا نوع من الصورة أو الرسم. والجزء الحاسم من الزعم أنَّ شيئًا ما هو حرفيًا صورة هو أنه يشبه الأشياء التي يصورها. ولتوضيح ذلك، ضع في تصورك رسمًا أو صورة لمثلث أزرق. في حالة نموذجية، سيكون لصورة المثلث الأزرق مثلث أزرق بداخلها. وهكذا فإن الصورة تشبه الشيءَ المصوَّر. الصورة التي تحتوي على دائرة حمراء فقط ستكون صورةً رديئةً لمثلَّثٍ أزرق.

قارن هذه الطريقة التي تمثل الصور بالطريقة التي تُمثِّل بها العناصر اللغوية مثل الكلمات والجمل المكتوبة والمنطوقة. ليس من الضروري طباعة كلمة «أخضر» بالحبر الأخضر لتمثيل اللون الذي تمثله. وعلى

الرغم من أنَّ كلمة «مجهري» أكبر من كلمة «كبير»، فإن ذلك لا يمنعها من تمثيل أشياء صغيرة جدًّا.

ويمكن أن نُلخِّص هذه الملاحظات بالقول إنَّ الصور تمثل الأشياء إلى حد كبير من خلال تشابهها. في المقابل، نجد أن التمثيلات الأخرى، وخاصة الرموز اللغوية، ليست في حاجة إلى أن تشبه ما تمثله.

ويعتقد التجريبيون الذين أسلفنا الإشارة إليهم أن الأفكار -الصور العقلية- تشبه الصورة حرفيًّا من حيث أنها تشبه ما تمثله. من وجهة النظر هذه، تشبه الفكرة ما تكون فكرة له. والرأي عند باركلي أن فكرة المثلث يجب أن تكون مثلثة بحد ذاتها. كونها مثلثة نفسها، وتمثل عن طريق التشابه، يمكن أن تمثل فقط المثلثات التي تشبهها. ولذلك، فإن فكرة المثلث متساوي الأضلاع لم تكن مناسبة لتمثيل مثلثات مثل المثلثات القائمة الزاوية التي ليست متساوية الأضلاع.

لقد أصبح كثير من الفلاسفة متشككين تمامًا في فكرة أن الصور العقلية تمثل عن طريق التشابه، خاصة إذا كان من المفترض أن يكون التصور بمثابة أساس للأفكار. ومن الواضح أنه يمكن أن يكون لدينا أفكار سلبية، مثل فكرة عدم وجود قطط في الغرفة. ومن الواضح أيضًا أنه يمكن أن يكون لدينا أفكار مجردة، مثل فكرة عن المثلثات بشكل عام لا تتعلق بأي مثلث محدد أو معين. ومع ذلك، فإن التمثيلات التصويرية تبدو غير مناسبة لتمثيل موضوع سلبي ومجرّد. إنه أمر غامض تمامًا، على سبيل المثال، ما يمكن أن يكون بمثابة صورة لعدم وجود قطط في الغرفة بوصفها مقابلة لصورة عدم وجود كلاب في الغرفة. لا يبدو أن صورة غرفة فارغة تمثل بشكل قاطع أنه لا توجد قطط في الغرفة. في المقابل، يبدو من الواضح تمامًا أن مثل هذا الشيء يمكن تمثيله بشكل قاطع بتمثيل لغوي، مثل الجملة «لا توجد قطط في الغرفة».

والمشكلة الأخرى للاقتراح القائل إن الصور تعمل كأساس للفكر هي مشكلة أثارها ديكارت. بينما يمكننا أن نفهم في الفكر الاختلاف بين مُضلّع به مليون جانب ومُضلّع به مليون جانب زائد واحد، لا يمكننا تصور الاختلاف أكثر من إدراك الاختلاف. إذا قدم إلينا مُضلّعين بطريقة إدراكية حسية، فلن يكون هناك اختلاف قابل للإدراك الحسي. في الواقع، قد لا يمكن تمييزهما بشكل إدراكي حسي عن الدوائر. وبصورة مماثلة، فإن الصور العقلية للمضلعين لن تكون قابلة للتمييز أيضًا.

وبالإضافة إلى شك الفلاسفة فيما إذا كانت التمثيلات القائمة على التشابه يمكن أن تصلح كأساس للفكر، فقد شكوا أيضًا فيما إذا كانت الصور العقلية نفسها، بغض النظر عما إذا كانت أساس الفكر، تصويرية حقًّا. في الواقع، هناك قدر كبير من الجدل بين مجموعات من الفلاسفة وأيضًا بين مجموعات من العلماء حول ما إذا كانت الصور العقلية تشبه موضوعاتها.

أحد الاعتبارات القوية في صالح وجهة نظر التشابه يأتي من التجارب المتعلقة «بالدوران العقلي». أحد أنواع تجارب «الدوران العقلي» هو النوع الذي يُعرض فيه الشخص على زوجٍ من الصور ويُطلب منه توضيح ما إذا كانت الصورة الموجودة على اليسار هي نفسها الموجودة على اليمين. في بعض الأحيان تكون الصورتان متماثلتين فيما عدا أن إحداهما يتم تدويرها بمقدار ما، ربما 90 درجة أو 180 درجة. في قياسات أوقات رد فعل الأشخاص، اكتشف المجربون أنه كلما ازدادت الحاجة إلى «تدوير عقلي للصورة» لتتناسب مع الأخرى، زاد وقت رد الفعل في إعطاء إجابة. وجادل بعض الفلاسفة والعلماء بأن مثل هذه النتائج التجريبية تساعد على إظهار أن الصور العقلية تشبه بالفعل الأشياء التي هي صور لها.

هناك اعتبار ضد وجهة نظر التشابه وفي صالح نظرية وصف لغوي

للصور العقلية يتعلق بقابلية الاختراق الإدراكي للصور العقلية. ما يعنيه أن تكون الحالة أو العملية العقلية «قابلة للاختراق الإدراكي» هو أنها تتأثر بالحالات المعرفية مثل الاعتقادات أو الأفكار (بوصفها مقابلة للحالات الحسية مثل الإحساسات). في بعض تجارب المعالجة العقلية، يمكن أن تختلف أوقات رد الفعل اعتمادًا على المعلومات اللفظية المعطاة للأشخاص. مثال على هذه المعلومات اللفظية هو إخبار الأشخاص بأن يتخيلوا أن المسافة بين الأرقام 50 بوصة مقابل 50 قدمًا. نظرًا لأن المعلومات اللفظية والاعتقادات أو الأفكار اللاحقة يبدو أنها «تخترق إدراكيًّا» التصوُّر العقلي، فقد تبنَّى بعضهم هذا للاقتراح بأن الصور العقلية تشبه اللغة أكثر من كونها تشبه الصورة.

الانفعال

ربما تكون الانفعالات هي أكثر حالاتنا العقلية شيوعًا. وتشمل حالات الخوف، والفرح، والغضب، والاشمئزاز. ربما تكون الانفعالات أيضًا هي الأكثر أهمية على المستوى الشخصي في حالاتنا العقلية. ذلك بأنها تشكل دوافعنا الرئيسة والمصادر الرئيسة للقيمة والجدارة في حياتنا. ترانا نبحث عن أنشطة، وأشياء، وأشخاص معينين بسبب الفرح الذي يجلبونه لنا. ونتجنب أنشطة، وأشياء، وأشخاصًا آخرين بسبب ما يؤدون إليه من قلق أو غضب. وتؤدي الانفعالات دورًا رئيسًا في الطرق التي نرتب بها تفضيلاتنا وخياراتنا في الحياة. كما أنها تؤدي أدوارًا مركزية في التماسُك الاجتماعي وإحساسنا بالأخلاق.

وبرغم الأدوار المركزية والمهمة التي تؤديها الانفعالات في حياتنا، يُنظر إلى الانفعالات أحيانًا على أنها عقبات، عقبات أمام العقلانية على وجه الخصوص. يقال في كثير من الأحيان إنه يجب علينا تجنُّب ترك عقولنا

ليغيشها الخوف أو الغضب، وإننا لا ينبغي أن نسمح لعواطفنا أو انفعالاتنا «بالسيطرة» علينا. ومع ذلك، من الصعب أن نرى كيف ستكون الحياة الخالية من الانفعال حياة تستحق أن تُعاش.

والمسائل ذات الأهمية الخاصة لفلاسفة العقل فيما يتعلق بالانفعالات هي أسئلة تتعلق بـ (1) ما الذي يميز الانفعالات عن الحالات العقلية الأخرى و (2) ما الذي يميز الانفعالات المختلفة بعضها عن بعض؟ لقد تبين أن تقديم تقرير مقنع عن الانفعالات، وهو التقرير الذي يجيب عن هذين السؤالين، صعب للغاية؛ حتى إن بعض الفلاسفة يشكّون في أنه سيكون هناك في يوم من الأيام تقرير موحد مقنع عن الانفعالات. ومع ذلك، سنذكر هنا بعض الأفكار الأساسية التي اقترحها الفلاسفة حول هذه الموضوعات.

ما الذي يميز الانفعالات عن الحالات العقلية الأخرى؟

أحد الاقتراحات هو أن الانفعالات متميزة في الطريقة التي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا بحالات جسمية معينة. في حين أن مجرد امتلاك اعتقاد لا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بأي نوع معين من الحالة الجسمية، فإن الانفعالات مثل الخوف والغضب ترتبط بزيادة معدل ضربات القلب والعرق. كما أن كثرة من الانفعالات لها أنواع مميزة من تعبيرات الوجه، كما هو الحال مع السعادة والابتسام، أو مع الحزن والعبوس. إحدى الصور المبكرة والقوية بشكل خاص لهذا التفسير الجسمي للحالات الانفعالية هي نظرية جيمس لانج (بعد ويليام جيمس وكارل لانج)، والتي تنص على أن الانفعال هو ببساطة إدراك بعض التغييرات الجسمية. في مثل هذه النظرية، الغضب هو ببساطة إدراك معدل ضربات القلب المتزايد، والقبضات المحكمة، ونحو ذلك. ومن النتائج التي ساعدت على تقويض هذه النظرية أن أشخاص التجارب الذين تم حقنهم بالإبينفرين المنبه سيبلغون عن شعورهم بالنشوة أو الغضب اعتمادًا على نوع الأفعال التي كان يؤديها أحد

الممثلين في الغرفة. وهذا يوحي بأن المضمون المعرفي للمعتقدات المختلفة المكتسبة في سيناريوهات مختلفة ساهم في الشعور بالانفعال. ومِن ثَمَّ ، يبدو أن الاقتراح هو أن الانفعال مثل الغضب لا يمكن أن يكون ببساطة الوعي بالمثير أو الاستثارة في أجهزة الجسم.

ما الذي يميز الانفعالات المختلفة بعضها عن بعض؟

هناك كثير من الأبعاد التي يمكن من خلالها تمييز الانفعالات بعضها عن بعض. وهناك ثلاثة من الأبعاد الرئيسة ذات أهمية بالنسبة للفلاسفة هي (1) القصدية، و(2) الشدة، و(3) التكافؤ.

تتعلق قصدية الانفعال بما يدور حوله الانفعال أو ما يكون موجهًا إليه. كثير من الانفعالات، إن لم يكن كلها، لها مضمون قصدي. ولذلك، على سبيل المثال، في حالة الخوف من الكلاب أو الغضب من سرقة محفظتك، فإن المضمون المعني يتعلق بالكلاب أو محفظتك التي سُرقت. والاقتراح القائل إن جميع الانفعالات لها مضمون قصدي مثير للجدل إلى حد ما. قد لا يكون القلق الذي لا سبب له أو الشعور بالاكتئاب العام متعلقًا بأي شيء على الإطلاق. وبالتبادل، ربما تكون حول كل شيء! وعلى أيِّ حال، ربما تكون إحدى الطرق التي تعمل بها القصدية على تمييز الانفعالات بعضها عن بعض هي أن بعض الانفعالات يجب أن تدور حول أنواع معينة من الأشياء، بينما يجب ألّا تكون الانفعالات الأخرى متعلقة بأي شيء على الإطلاق. وحالة الغضب، أو بشكل أكثر تحديدًا، الشعور بالغضب أو السخط، عادة ما تتعلق بالناس، إن لم تتعلق بهم دائمًا. وفي حين قد يصاب المرء بخيبة أمل بسبب هطول الأمطار، فمن غير المعقول أن يشعر المرء بالغضب الأخلاقي أو الاستياء من هطول الأمطار.

تعمل شدة الانفعال على مقابلة الانفعالات مثل الغضب وتهيج بعضها

بعضًا. وتعمل الشدة أيضًا على المساعدة في التمييز بين التسلية والنشوة.

يعمل تكافؤ الانفعال على مقابلة الانفعالات في حدود ما إذا كانت إيجابية أم سلبية. هناك شعور واضح للغاية وبديهي حيث يكون للخوف والغضب والاشمئزاز تكافؤ انفعالي سلبي في مقابل الفرح والتسلية، والتي لها تكافؤ انفعالي إيجابي.

الصعوبات في تقديم تقرير موحَّد عن الانفعالات

أحد الفروض المتعلقة بالانفعالات هي أنها تشكل نوعًا طبيعيًا، ومن حيث هي كذلك، هناك وصف ما، وربما يكون معقدًا، لما يجعلها جميعًا تترابط معًا كنوع واحد من الأشياء. والفرض المضاد هو أن العواطف لا تتماسك معًا كنوع طبيعي. وبدلًا من ذلك توجد طريقة مصطنعة إلى حد ما لتصنيف الحالات العقلية ووصف بعضها على أنها انفعالات وبعضها الآخر على أنها ليست كذلك.

والقضية وثيقة الصلة بمسألة طبيعة تصنيف حالات عقلية على أنها انفعالات تتوقف على ما إذا كانت الانفعالات عالمية من الناحية الثقافية. اقترح بعض الباحثين أن بعض الانفعالات على الأقل موجودة في جميع الثقافات وترتبط بتعبيرات يمكن التعرف عليها عبر الثقافات. ومن أمثلة هذه الانفعالات الخوف، والسعادة، والحزن والاشمئزاز، والمفاجأة، والغضب. وربما لا تكون الانفعالات الأخرى عالمية ثقافيًا. الكلمة الألمانية «Schadenfreude» غير قابلة للترجمة مباشرة إلى الإنجليزية، على الأقل، لا توجد كلمة واحدة في اللغة الإنجليزية تبدو مرادفة. (ومع ذلك، فإن الترجمة التقريبية يمكن أن تكون شيئًا مثل «الفرح المدرك في مصيبة الآخرين» (الشماتة)). ربما يكون هذا مثالًا لانفعال محدد ثقافيًا. وإذا كانت هناك انفعالات معينة محددة ثقافيًا، فقد يلقي هذا بظلال من الشك على ما إذا

كان «الانفعال» طريقة طبيعية (على عكس الطريقة المصطنعة أو النسبية ثقافيًّا) لتصنيف الحالات العقلية.

وهناك عقبة أخرى أمام تقرير موحد للانفعالات تتعلق بالاختلافات في المضامين القصدية عبر الحالات الانفعالية، والاختلافات حتى في ما إذا كانت حالة معينة لها مضمون قصدي. ومع افتراض أن بعض الانفعالات ربما تفتقر إلى مضمون قصدي -قد يكون القلق بلا سبب أحد الأمثلة - فربما لا يكون المضمون القصدي جزءًا مما يوحد الانفعالات بوصفها نوعًا. وأيضًا، يوحي الافتقار إلى مضمون بعض الانفعالات إلى أنه ربما تكون الحالات التي نعتقد أنها تحتوي على مضمون هي بالفعل حالات يكون فيها المضمون هو المضمون لحالة عقلية أخرى، وربما حكم. ولذلك عندما تكون، مثلًا، غاضبًا من أن شخصًا ما سرق محفظتك، فربما يكون المضمون القصدي «سرق شخص ما محفظتي» ليس مضمونًا للغضب نفسه، وإنما مضمون لحكم يصاحب الغضب.

خاتمة

يركز جانب كبير من المناقشة في فلسفة العقل على الظواهر العقلية للأفكار والإحساسات. ومع ذلك، يبدو أن حياتنا العقلية تحتوي على أكثر من مجرد هذه الحالات. وعلى رأس هذه الأنواع الأخرى من الحالات تأتي الانفعالات، وهي الحالات العقلية التي تجعل الحياة جديرة بالعيش. ومع ذلك فإن الانفعال صعب الفهم على وجه الخصوص، شأنه في ذلك شأن الإدراك والتخيل. وسيوافق كثير من الفلاسفة على أننا لا نزال في الأيام الأولى من رحلتنا نحو فهم نظري ملائم لمثل هذه الظواهر.

مراجع معلق عليها

Adelson, Edward (2012) *Edward Adelson's Illusion Pages*, full text available at http://web.mit.edu/persci/people/adelson/illusions_demos.html, accessed February 22, 2013.

مجموعة ممتعة من الأوهام البصرية

Crane, Tim (2011) «The Problem of Perception,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford. edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/, accessed February 22, 2013.

نظرة عامة ممتازة على المشكلة الفلسفية حول ماهية موضوعات الإدراك وطبيعة علاقة الإدراك.

Descartes, René (1641) *Meditations on First Philosophy*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/de.html, accessed February 22, 2013.

ديكارت حريص على التمييز بين التصور والتخيل. انظر بشكل خاص مناقشته في التأمل الثاني.

de Sousa, Ronald (2010) «Emotion,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/emotion/, accessed February 22, 2013.

نظرة عامة شاملة لموضوع صعب.

Hume, David (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/he.html, accessed February 22, 2013.

بالنسبة لتقرير هيوم لكيفية كون الأفكار نسخًا باهتة من الانطباعات الحسية، راجع القسمين 2 و3.

Thomas, Nigel (2009) «Mental Imagery,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/ archives/win2009/entries/mental-imagery/, accessed February 22, 2013.

توجد مناقشات التصور عند تقاطع مثير للاهتمام بين الفلسفة والعلم الإدراكي وقد تمت تغطيتها جيدًا في هذه المقالة.

12

الإرادة:
قوة الإرادة والحرية

مشكلة الإرادة الحرة والحتمية

تعد المناقشات حول الإرادة الحرة من أكثر المناقشات المربكة في الفلسفة. وها هو السؤال المركزي: هل يتوافق وجود الإرادة الحرة مع الحتمية determinism - الدعوى القائلة إن كل حدث، بما في ذلك كل فعل بشري، يكون محتومًا، بمعنى أنه قد تم تحديده مسبقًا؟

فكر في اختيار ما سيذهلك بوصفه مختارًا بحرية. افترض، مثلًا، أنَّ شخصًا أتيح له الاختيار من نكهتيْنِ مختلفتيْنِ من الآيس كريم ليختم بهما الطعام، الشوكولاتة والفانيليا. لنفترض أنَّ هذا الشخص قد استمتع بكل نكهة في الماضي، لكنه قرَّر الليلة طلب ملعقتين من الفانيليا. والآن، مع أخذ سيناريو الآيس كريم هذا في الحسبان، دعنا نمارس اثنتين من تجارب الفكر.

تجربة الفكر رقم 1: لنفترض أن مخ هذا الشخص يخضع لسيطرة شعاع مؤثر في العقل يديره عالم شرير. يجعل العالم الشخص ينطق بالكلمات التالية لنادل في مطعم: «من فضلك أعطني ملعقتين من آيس كريم الفانيليا». وافترض كذلك أن الطريقة التي يجعل بها العالم الشخص ينطق هذه الكلمات هي من خلال جعل الشخص يُفضِّل

الفانيليا على الشوكولاتة في تلك اللحظة. والآن، إليك السؤال الحاسم لتجربة الفكر: هل الشخص الذي يخضع لسيطرة العالم الشرير يختار الفانيليا بإرادته الحرة؟

تجربة الفكر رقم 2: هذه التجربة الفكرية الثانية هي صورة مختلفة للأولى. دعونا نُزِل العالم الشرير وبدلًا من ذلك نحصل على جميع الحالات العقلية والفيزيائية للشخص الذي يطلب آيس كريم محددة سلفًا بقرارات الآلهة اليونانية القديمة الفعلية. لنفترض أن زيوس ورفاقه من الآلهة حقيقيون حقًّا، وأنَّهم قد نجحوا في جعل الشخص الطالب للآيس كريم محتومًا (منذ بداية الزمان!) أن يطلب آيس كريم الفانيليا في هذا اليوم بالذات. مرة أخرى، اسأل نفسك السؤال الحاسم: هل يختار الشخص الفانيليا بإرادته الحرة؟

يميل كثيرٌ من الناس الذين يفكرون في مثل هذه التجارب الفكرية إلى الجواب «لا» عن الأسئلة الحاسمة المطروحة. وربما تكون أحد هؤلاء. لكن دعونا الآن نفكر في تجربة فكر ثالثة.

تجربة الفكر رقم 3: هذه التجربة الفكرية الثالثة هي صورة مختلفة للثانية، ولكن مع اختلاف رئيس واحد. فبدلًا من أن تكون الحالات العقلية للشخص وأفعاله قد قضت بها الآلهة، تكون حالاته وأفعاله العقلية محددةً سلفًا بسبب قوانين الفيزياء. افترض أن النزعة الفيزيائية صحيحةٌ وأنَّ كل شيء فيزيائي. افترض كذلك، كما ناقشنا في الفصل التاسع، أن كل حدث مسبب له سبب فيزيائي. ومرة أخرى، اسأل نفسك السؤال الحاسم: هل يختار الشخص الفانيليا بإرادته الحرة؟

بعض الأشخاص الذين يفكرون في هذه التجربة الفكرية الثالثة يكون جوابهم «لا» عن السؤال الرئيس. وهم يتمسكون بأن نوع الحتمية الموصوف لا يتوافق مع الإرادة الحرة. ويتمسكون بموقف معروف، لأسباب واضحة، على أنه عدم التوافقية incompatibilism. وهناك أشخاص آخرون يفكرون في هذه التجربة الفكرية الثالثة ويكون جوابهم «نعم». ولا يرى هؤلاء الأشخاص أي مشكلة في افتراض أن الحتمية صحيحة وأن الإرادة الحرة موجودة. ويتمسّكون بموقف يعرف باسم التوافقية compatibilism.

إنَّ الجدل الفلسفي بين أنصار التوافقية وأنصار عدم التوافقية مُلحٌّ بشكل خاص بسبب الطريقة التي يرتبط بها بمفهوم المسؤولية الأخلاقية moral responsibility. والفكرة القائلة إن الناس يمكن أن يكونوا مسؤولين أخلاقيًّا عن أفعالهم تؤدي دورًا مركزيًّا في مداولاتنا العملية والأخلاقية والقانونية. ويمكن القول إن السؤال عما إذا كان شخص ما مسؤولًا أخلاقيًّا عن شيء ما يبدو أنه يعتمد على ما إذا كان قد اختار هذا الشيء بإرادته الحرة. فلنتأمل حالة يتسبب فيها شخص ما في موت إنسان. تعتمد الأحكام حول ما إذا كان القاتل يستحق العقوبة، ومدى شدة العقوبة، إلى حد كبير على الأحكام حول ما إذا كان قد اختار القتل بحرية. قد يُعاقب القاتل بعقوبة أقل شدةً أو لا يُعاقب على الإطلاق إذا اكتشف أن أفعاله قد تمَّت بالإكراه. ربما كان القتل قسرًا إما بسبب ظروف، مثل توجيه بندقية إلى رأسه، وإمّا بسبب عوامل داخلية، مثل ورم في المخ أو اختلال التوازن الكيميائي. والرأي عند كثير من المفكرين أن الإرادة الحرة ضرورية للمسؤولية الأخلاقية. ومع ذلك، كما لمحنا بالفعل في التجارب الفكرية الثلاثة أعلاه، يمكن القول إنَّ مسألة ما إذا كان أي شخص لديه إرادة حرة تهددها القضية القائلة إنَّ أفعاله محتومةٌ بمعنى كونها محددة مسبقًا. علاوة على ذلك، هناك حجج قوية لصالح الرأي القائل إن كل حادثة محتومة بهذه الطريقة.

مصادر الحتمية

ملاحظات عامة

هناك عنصران رئيسان في فكرة الحتمية. الأول هو فكرة أن شيئًا ما يجعل شيئًا آخر يحدث. يتضمن المثال النموذجي حادثتينِ مرتبطتين ارتباط السبب والنتيجة. ترتبط فكرة الأسباب التي تأتي قبل التأثيرات ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الحتمية بوصفها تحديدًا مسبقًا. والعنصر الرئيس الثاني للحتمية هو فكرة أنه بالنسبة لأية حادثة تحدث، يجب أن تحدث ولا يمكن أن تكون غير ذلك.

ولا يستقل عنصرا الحتمية أحدهما عن الآخر استقلالًا كليًّا. إذا كان هذا هو الحال بالفعل أن حادثة ما أدت إلى حدوث أخرى، فسوف يلزم أنه مع افتراض الحادثة الأولى، يجب أن تحدث الحادثة الثانية ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. تأمل، من أجل الحجة، الافتراض المعاكس التالي: لنفترض حدوث الحادثة ح1، وبرغم حدوث ح2أ بعد ذلك، فلا يزال من الممكن تمامًا حدوث حادثة أخرى ح2ب بدلًا من ذلك. يبدو من الواضح، إذن، أنه في مثل هذه الحالة، ح1 لا تجعل ح 2أ تحدث. وربما تحدث ح2أ بعد ح1 على سبيل المصادفة العشوائية. أوربما ما جعل ح2أ تحدث بالفعل لم تكن ح1 بذاتها ولكن بدلًا من ذلك ح1 بالتزامن مع حادثة أخرى. وخلاصة القول، إذا أدت حادثة مبكرة إلى حدوث حادثة لاحقة، إذن، مع افتراض الحادثة الأولى، يجب أن تحدث الحادثة الثانية ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. ومِن ثَمَّ ، يمكن القول إن الفكرتين الرئيستيْنِ للحتمية لا تستقل إحداهما عن الأخرى استقلالًا تامًّا.

وبرغم هذا الاعتماد بين عنصرَي الحتمية، يظهر العنصرانِ في صراعاتٍ منفصلةٍ بين أنصار التوافقية وأنصار عدم التوافقية. ويُمكن القول إنَّ العنصر الذي له علاقة بالحوادث السابقة التي تحدد الحوادث اللاحقة

يتعارض مع مفاهيم الإرادة الحرة التي يكون فيها الفاعل هو المصدر النهائي لأفعاله. ويمكن القول إن العنصر الذي له علاقة بالأحداث التي «لا يمكن أن تكون غير ذلك» يتعارض مع مفاهيم الإرادة الحرة التي تتطلّب فاعلينَ أحرارًا يقدرون على الفعل أو الاختيار بطريقة أخرى.

وسوف ندرس في بقية هذا القسم خمسة خطوط فكرية في صالح الحتمية. تتفق خطوط التفكير الخمسة هذه على نتائجها في غالب الأمر. وتختلف بشكل أساسي حول أنواع التفكير التي تؤدي إلى نتائجها الحتمية. يمكن تصنيف خطوط التفكير الخمسة إلى مجموعتين، وتختلف المجموعتان حول عدد الحوادث التي تكون حتمية. تتعلق المجموعة الأولى بالحتمية العالمية، وهي الرأي القائل إن جميع الحوادث حتمية. وتتعلق المجموعة الثانية بالحتمية المحلية، وهي وجهة النظر القائلة إنَّ فئة معينة من الحوادث تكون حتمية. على وجه الخصوص، سوف تفحص الحتمية المحلية التركيز على تلك الحوادث التي يمكن تصنيفها على أنها أفعال بشرية. تشمل الحتميات العالمية الحتمية الفيزيائية، والحتمية اللاهوتية، والحتمية المنطقية. وتشمل الحتميات المحلية الحتمية الأخلاقية، والحتمية النفسية. دعونا نُلقِ نظرةً على هذه الخطوط الخمسة من الفكر الحتميّ بشيء من التفصيل.

الحتمية الفيزيائية

تنسجم دعوى الحتمية الفيزيائية (أو السببية أو القانونية) بشكل وثيق مع أنواع الفيزيائية التي درسناها في الفصول السابقة، وخاصة الفيزيائية في الفصل السادس. إذا فكرنا في الفيزيائية بوصفها وجهة النظر القائلة إن كل شيء إما مطابق لترتيب الجسيمات الفيزيائية وإمّا محدد بواسطتها، وأضفنا إليها فكرة أن كل حادثة تحدث بطريقة محكومة كلية بقوانين الفيزياء، فإننا

نقترب تمامًا من دعوى الحتمية الفيزيائية.

ولمزيد من فهم دعوى الحتمية الفيزيائية، تأمل في الطريقة التالية للنظر إلى ظهور الحوادث في الكون منذ بدايته في أثناء الانفجار العظيم. تأمل في الحالة الكلية للكون في الوقت الحاضر. تجد أن كل ما يحدث في الوقت الحاضر هو نتيجة سببية لما كان يحدث في اللحظة السابقة. ونستطيع أن نلخص ذلك بالقول إن الحالة الكلية للكون في الوقت ت تتسبب تمامًا أو تحددها بشكل كامل سببيًا الحالة الكلية للكون في الوقت ت-ناقص- 1. وطريقة تلخيص الفكرة الرئيسة للحتمية الفيزيائية هي القول إن أي حالة معينة من الكون تحددها الحالة السابقة للكون زائد القوانين الطبيعية. وإن شئت أن تلخص هذه الفكرة الرئيسة بطريقة أخرى فقل إن كل حادثة تحددها حادثة سابقة زائد قوانين الطبيعة.

يأتي معظم التأييد التجريبي للحتمية الفيزيائية من العلوم الفيزيائية ومِن ثَمَّ يجعلها تتلاءم جيدًا مع الفيزيائية. ومع ذلك، فإن الفيزيائية بالمعنى الدقيق للكلمة لا تستلزم الحتمية الفيزيائية ولا تلزم عنها. فمن الممكن تبني الفيزيائية (الرأي القائل بأن كل شيء مادي) مع تبني اللاحتمية (الرأي القائل بأن بعض الحوادث لا تحددها حوادث سابقة وقوانين طبيعية). ومن الممكن أيضًا تبني الثنائية مع التمسك بأن الحوادث العقلية يتم تحديدها تحديدًا كاملًا من خلال الحوادث السابقة والقوانين الخاصة التي تحكم ما هو عقلي.

الحتمية الفيزيائية هي صنف من الحتمية التي سنهتم بها في الغالب في الفصل الحالي. ومع ذلك، قبل أن نترك هذا القسم، دعنا نُلقِ نظرةً سريعة على الأنواع الأخرى من الحتمية.

الحتمية اللاهوتية

الرأي عند كثير من الناس الذين يؤمنون بوجود الله أنَّ الله هو خالق كل

شيء وعالم بكل شيء. يعرف الخالق كُلِّيُّ العلمِ كُلَّ حقيقةٍ. أحد الافتراضات حول معنى الخالق هو أن الله كان حاضرًا في بداية الكون. وأحد الافتراضات حول معنى معرفة كل حقيقة هو أنه حتى الحقائق المتعلقة بالمستقبل معروفة. إذا لم يكن الله يعرف كل حقيقة عن المستقبل، فستكون هناك حقيقة واحدة على الأقل لم يكن يعرفها: لن يكون كُليَّ العلم. إذن، بالنسبة لأي حادثة مستقبلية، يبدو أن هناك طريقة واحدة فقط لإثباتها. وهذا يشمل الحوادث المتعلقة بفعل الإنسان. إذا انعطفت يسارًا بدلًا من اليمين في أثناء السير في ميدان، فقد علم الله في بداية الزمن أنك ستتجه يسارًا بدلًا من اليمين. ولو أنك انعطفتَ يمينًا بدلًا من اليسار، لكان هذا يتناقض مع اعتقاد الله السابق حول ما تفعله. إذن مع افتراض أنَّ الله عَرَفَ منذ بلايين السنين ما ستفعله في أي لحظة، ثم في كل لحظة، هناك شيء واحد فقط يمكنك القيام به. وبالنسبة لكل شيء تفعله، لم يكن بوسعك أن تفعله بطريقة أخرى، لأن القيام بذلك يتعارض مع معرفة الله الكاملة للمستقبل.

الحتمية المنطقية

تنشأ الحتمية المنطقية من أحجية ناقشها أرسطو في الفصل التاسع من كتابه العبارة. تأمل الجملة «ستكون هناك معركة بحرية غدًا». يرى كثير من المناطقة والفلاسفة، أن قانون المنطق يقرر أن كل جملة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ولا تكون في الحالتيْنِ معًا (ولا تكون في نفي الحالتين معًا). ويبدو أن هذا يستلزم، إذن، أن الجملة «ستكون هناك معركة بحرية غدًا» إما صادقة الآن أو كاذبة الآن. إذا كانت هذه صادقة الآن، فيجب أن تكون هناك معركة بحرية غدًا. إذا كانت كاذبة الآن، فيجب ألا تكون هناك معركة بحرية غدًا. ولكن مهما حدث غدًا، فلا يمكن أن يتعارض مع أي قيمة صدق للجملة اليوم. إذا كانت هناك معركة بحرية غدًا، إذن، عندما تحدث،

سيكون من الصدق أن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف ذلك. وبصورة مماثلة، إذا لم تكن هناك معركة بحرية غدًا، إذن سيكون من الصدق أنه لم يكن من الممكن أن تكون هناك معركة بحرية في ذلك الوقت.

الحتمية الأخلاقية

رأى فلاسفة اليونان القدماء، مثل سقراط وأفلاطون، أن الشخص يختار دائمًا ما يفكر فيه بوصفه جيدًا. وهذا لا يعني أن الناس دائمًا يختارون ما هو جيد بالفعل، لأن هناك مجالًا للاختلاف بين التفكير في أنَّ شيئًا ما جيد وأن يكون جيدًا بالفعل. ربما الشيء الذي يعتقدون أنه جيد حقًّا ليس جيدًا. ومع ذلك، وفقًا لسقراط وأفلاطون، فإن كل ما يختاره الشخص هو شيء يفكر الشخص فيه بوصفه جيدًا. إذا كان لا يفكر فيه بوصفه جيدًا، فلماذا اختاره؟ ألا تعني مجرد حقيقة أنه اختاره أنه يرغب فيه؟ وهل هناك حقًّا أي فرق بين الرغبة في شيء ما والتفكير في أنه أمر جيد؟ في هذه الوجهة من النظر إذن، تتحدد خيارات الشخص من خلال ما يفكر فيه. وعلى هذا النحو تكون محتومة. ومع افتراض ما يفكر فيه، هناك شيء واحد فقط سيختاره، لن يختار خلاف ذلك. وهكذا تتحدد اختيارات الشخص من خلال حالاته النفسية السابقة، أفكاره حول ما هو جيد.

الحتمية النفسية

الحتمية النفسية مماثلة في جانب مهم للحتمية الأخلاقية. الحتمية النفسية هي الرأي القائل إن الشخص يختار دائمًا أكثر ما يرغب فيه. مثل الحتمية الأخلاقية، يتم تحديد اختيار الشخص من خلال حالته العقلية السابقة. تختلف الحتمية النفسية عن الحتمية الأخلاقية إذا تبيَّن أن هناك اختلافًا بين الرغبة في شيء والتفكير في أنه جيد.

لقد راجعنا هذه الأنواع الخمسة من التفكير الحتمي لكي ننقل فكرة مؤداها أن هناك كثرة من الطرق للوصول إلى نتائج حتمية. وبطبيعة الحال، جرى نقد كُلٍّ من هذه الحجج بطرق مختلفة من قبل فلاسفة مختلفين. ومع ذلك، فإن التوصل إلى حجة متماسكة ضد جميع أشكال الحتمية مهمة صعبة للغاية. الحتمية لن تزول بهدوء!

سنحول انتباهنا الآن إلى مسألة طبيعة الإرادة الحرة، وما إذا كان هذا هو نوع الشيء الذي يتوافق مع الحتمية.

التوافقية

يرى أنصار التوافقية أن وجود الإرادة الحرة يتوافق مع الحتمية. (من أجل البساطة، سنضع الحتمية الفيزيائية في تصورنا بشكل أساسي للمناقشة اللاحقة). تذكر الجانبيْنِ الرئيسيْنِ للحتمية اللذين يزعم أنصار عدم التوافقية أنهما يهددان وجود الإرادة الحرة. (1) وفقًا للحتمية، يتم تحديد تفضيلاتك وأفعالك من خلال الحوادث التي تحدث قبلها، بما في ذلك الحوادث التي حدثت قبل ولادتك. (2) مع افتراض الحالة الحالية للكون والقوانين الطبيعية، لا يوجد سوى حالة مستقبلية واحدة محتملة للكون، ومِن ثَمَّ ، مهما كان ما تفعله بالفعل، فمن الخطأ أن تستطيع فعله بطريقة أخرى. ويختلف أنصار التوافقية مع أنصارعدم التوافقية حول ما إذا كان (1) و(2) يشكلان تهديدًا للإرادة الحرة.

ينشأ خط تفكير في صالح التوافقية مع الفيلسوف هاري فرانكفورت. يمكن النظر إلى حجة فرانكفورت بوصفها تهدف إلى إظهار توافق الإرادة الحرة و(2). وفقًا لخط فكر فرانكفورت، فإنه ليس شرطًا لامتلاك الإرادة الحرة أن المرء يستطيع أن يفعل بطريقة أخرى.

من الأمور المركزية في حجة فرانكفورت بعض السيناريوهات الافتراضية

أو تجارب الفكر، وأصبحت السيناريوهات الافتراضية تسمى «حالات فرانكفورت». وجرى تصميم حالات فرانكفورت لإظهار أن الإرادة الحرة لا تتطلب أن يكون المرء قادرًا على الفعل بطريقة أخرى.

وللتعرف على قضايا فرانكفورت، دعونا نتخيل مستقبلًا تحسنت فيه تكنولوجيا التحكم في المخ. في هذا المستقبل، يستطيع بعض الأشخاص الوصول إلى الرقائق الدقيقة التي يمكن غرسها في أمخاخ أشخاص آخرين. وتسمح غرسات المخ هذه لشخص بالتحكم عن بعد في شخص آخر. تخيل الآن أن هناك اثنين من رفاق السكن، أليسيا وبيونسيه، اللتان اتفقتا على التناوب على تنظيف سجادهما يوم الاثنين بالتناوب. يوم الاثنين القادم، سيكون دور بيونسيه للتنظيف بالمكنسة، لكن أليسيا قلقة من أن بيونسيه لن تفعل ذلك. وتتوقع أليسيا بعض الضيوف المميزين جدًا وتريد أن تكون الشقة نظيفة تماما عند وصولهم. تتوقع أليسيا أن تكون مشغولة جدًا بالقيام بأشياء أخرى استعدادًا للضيوف، ولن تكون قادرة (أو مستعدة) للقيام بالتنظيف بنفسها.

في أثناء نوم بيونسيه، قامت أليسيا بزرع رقاقة صغيرة للتحكم في المخ في مخ بيونسيه. الطريقة التي صُممت بها هذه الشريحة للعمل هي مراقبة مخ بيونسيه، والتحقق من إدراك ما إذا كانت بيونسيه ستقرر التنظيف يوم الاثنين القادم. إذا لم تقرر بيونسيه التنظيف، فستنتقل الشريحة من وضع المراقبة إلى وضع التحكم وتجعل بيونسيه تقرر التنظيف. ومع ذلك، إذا قررت بيونسيه القيام بالتنظيف، فستظل الشريحة في وضع المراقبة ولن تفعل أي شيء يؤثر في قرارات بيونسيه أو أفعالها.

لنفترض أن يوم الإثنين جاء وأن بيونسيه تقرر القيام بالتنظيف. تقرر بنفسها من دون أي تدخل من الشريحة. يبدو من المعقول بشكل حدسي أن بيونسيه لم تكن قادرة على الفعل بطريقة أخرى وأنها مع ذلك مسؤولة

أخلاقيًّا عن التنظيف الكامل. لم يكن بوسعها أن تفعل بطريقة أخرى لأن الرقاقة الدقيقة كانت ستمنعها من الفعل بطريقة أخرى، وهي مسؤولة أخلاقيًّا عن القيام بالتنظيف، لأن قرارها بالقيام بذلك ومِن ثَمَّ تأييد هدفها من الاتفاق أدى إلى سجادة نظيفة وأن تكون جديرة بالثناء أخلاقيًّا.

وعلى افتراض أن الإرادة الحرة هي مطلب للمسؤولية الأخلاقية، يبدو أن ما يلي يكون صحيحًا لبيونسيه: ما دامت بيونسيه مسؤولة أخلاقيًّا عن التنظيف الناتج، فقد قررت بيونسيه بمحض إرادتها القيام بالتنظيف. وإرادتها الحرة تتوافق هكذا مع عدم قدرتها على الفعل بطريقة أخرى. والمغزى الذي يستخرجه كثير من أنصار التوافقية من حالات فرانكفورت هو الإرادة الحرة، على الأقل النوع المطلوب للمسؤولية الأخلاقية، متوافقة مع الحتمية.

عدم التوافقية

افترض، للحظة على الأقل، أننا عرّفنا التوافقية بوصفها وجهة نظر تؤكد معًا على (1) وجود الإرادة الحرة و(2) صحة الحتمية. ومع التسليم بمثل هذا التعريف، توجد ثلاث طرق لإنكار التوافقية والتأكيد على عدم التوافقية. الطريقة الأولى هي تبني صورة من عدم التوافقية معروفة باسم الحتمية الصعبة hard determinism، وهي وجهة النظر التي تنكر وجود الإرادة الحرة وتؤكد صحة الحتمية. والطريقة الثانية هي تبني صورة من عدم التوافقية معروفة باسم الليبرتارية libertarianism، وهي وجهة النظر القائلة بوجود الإرادة الحرة وأن الحتمية خاطئة. والطريقة الثالثة تنكر معًا وجود الإرادة الحرة وأن الحتمية صحيحة. هذه الطريقة الثالثة ليست عادة ما يدور في عقول الناس عندما يناقشون عدم التوافقية، ولا يوجد لها اسم متفق عليه على نطاق واسع.

في هذا الفصل سوف نفحص حجتين لعدم التوافقية. الأولى هي حجة النشأة. والثانية هي حجة العاقبة. ولا تتخذ الحجتان موقفًا حول ما إذا كانت الإرادة الحرة موجودة. كما أنهما لا تتخذان موقفًا بشأن ما إذا كانت الحتمية صحيحة. والهدف من هاتين الحجتين هو تأييد العبارة الشرطية «إذا- إذن». الهدف من هاتين الحجتين هو إثبات أنه إذا كانت الحتمية صحيحة، إذن لن توجد إرادة حرة. والهدف المكافئ منطقيًا هو إثبات أنه إذا كانت الإرادة الحرة موجودة، إذن الحتمية خاطئة.

يمكن التمييز بين هاتين الحجتين في حدود جانبين مختلفين مما يعتقد أنصار عدم التوافقية أن الإرادة الحرة تتكون منهما. الجانب الأول من الإرادة الحرة غير التوافقية هو فكرة المصدر النهائي لاختيار حر يكمن في شخص. ووفقًا لهذه الفكرة، يكون الشخص أو الفعل العقلي لشخص ما هو المصدر الحقيقي والنهائي لأفعاله الحرة. ويؤدي هذا الجانب من الإرادة الحرة غير التوافقية دورًا رئيسًا في حجة النشأة.

الجانب الثاني من الإرادة الحرة غير التوافقية هو فكرة أنه في وجود الإرادة الحرة يكون لدى المرء إمكانات بديلة حقيقية للاختيار من بينها. هذه فكرة أن هناك طرقًا حقيقية يمكن أن تكون عليها الأمور. هذه حوادث ممكنة ستكون واقعية فقط إذا اختارها الشخص. وعند التفكير في مسار مقبل للفعل، هناك كثير من الأوقات المقبلة البديلة الحقيقية التي يمتلك المرء بعضَ القوة لتحقيقها في الواقع. ويؤدي هذا الجانب من الإرادة الحرة غير التوافقية دورًا رئيسًا في حجة العاقبة.

حجة النشأة أو السلسلة السببية

تعتمد حجة النشأة (أو حجة السلسلة السببية) على جانب من الحتمية التي تتضمن حوادث سابقة تحدد الحوادث اللاحقة، ويتعارض هذا الجانب

من الحتمية مع مفهوم معين لما تنطوي عليه الإرادة الحرة، أي إنّه إذا كان للمرء أن يكون لديه إرادة حرة، فسيكون المرء هو المصدر النهائي للقرارات التي يتخذها.

كيف تتعارض فكرة الحوادث الماضية التي تُحدد الحوادث اللاحقة مع كون المرء المصدر النهائي لقراراته؟ من الأفضل رؤية المفتاح هنا من خلال التفكير في الحوادث التي حدثت قبل اتخاذ قراراتك. إذا كان صحيحًا أن كل حادثة تحدث يتم تحديدها من خلال حادثة سابقة، فإن هذا ينطبق أيضًا على كل قرار من قراراتك، نظرًا لأن كل قرار منها حادثة، شيء يحدث. وإذا كانت الحتمية صحيحة، فإن قرارك هو حلقة في سلسلة سببية. الروابط السابقة تجعل القرارات تحدث والقرارات نفسها تجعل أفعالك تحدث. ولكن إذا كانت هذه الصورة من الحتمية القائمة على السلسلة السببية صحيحة، إذن لا أنت ولا الأشياء التي تحدث بداخلك هي المصادر النهائية لقراراتك، واختياراتك، وأفعالك. ومهما كان المصدر النهائي، فهو شيء حدث قبل قراراتك. ربما يكون المصدر النهائي هو شيء حدث منذ زمن بعيد على نحو لا يُصدَّق، مثل تشكُّل الكون الفيزيائي في أثناء الانفجار العظيم.

افترض أن امتلاك الإرادة الحرة يتطلب أن تكون المصدر النهائي لاختياراتك وأفعالك. إذا كانت الحتمية صحيحة، فلن تكون أنت أو أي جانب منك هو المصدر النهائي، لذلك إذا كانت الحتمية صحيحة، فلن يكون لديك إرادة حرة.

حجة العاقبة

في قلب حجة العاقبة يوجد صراع حول طبيعة الزمن. يتعلق الصراع، من جهة، بالوقت الذي يجب أن يكون من أجل وجود الإرادة الحرة، ومن جهة أخرى، ما يجب أن يكون حتى تكون الحتمية صحيحة. تتمثل إحدى

طرق وضع هذه المواقف المتضاربة في القول إنها تتعارض حول ما إذا كان المستقبل مفتوحًا بطريقة لا يكون بها الماضي.

يعتقد كثير من الناس أن هناك اختلافًا كبيرًا بين الماضي والمستقبل. الماضي تحدد. إنه شيء لم يعد لدينا أي سيطرة عليه. لم يعد لدينا أي رأي في كيفية حدوث ذلك. ما مضى قد انتهى وانقضى ولا يوجد شيء يمكن فعله حيال ذلك الآن. في المقابل، المستقبل مفتوح.

افترض أنك تقرر الملابس التي سترتديها لمقابلة عملك العظيمة غدًا. الخيارات مفتوحة: يمكنك ارتداء ملابسك الزرقاء أو زيك الأحمر. ويمكن وضع هذه النقطة في حدود أوقات مقبلة ممكنة. في أحد الأوقات المقبلة ستذهب إلى مقابلة العمل باللون الأزرق، وفي وقت مقبل آخر ستذهب إلى مقابلتك باللون الأحمر. الأمر متروك لك لاختيار أحدهما أو الآخر. على الأقل، هذا ما كنت ستفكر فيه إذا كنت تعتقد أن لديك نوعًا معينًا من الإرادة الحرة.

لكن دعونا الآن نفكر في طبيعة المستقبل إذا كانت الحتمية صحيحة. على فرض الحتمية، يبدو أنه لا توجد طرق عديدة أمامك لتختار من بينها. إذا كانت أي لحظة، كما تقول الحتمية، تحدث من خلال لحظة سابقة بالتزامن مع قوانين الطبيعة، فإن اللحظة الحالية (زائد القوانين) تحدد مستقبلًا واحدًا فقط. وفي هذه الوجهة من النظر عن الحتمية، يبدو أن المستقبل محدد أو ثابت تمامًا مثل الماضي. تتطلب الإرادة الحرة أن يكون المستقبل مفتوحًا. لكن الحتمية تستلزم أن يكون المستقبل مغلقًا. يبدو أن الحتمية غير متوافقة مع وجود الإرادة الحرة.

ما عسى أن تكون الإرادة الحرة، إذا كان هناك أي شيء من هذا القبيل؟

دعونا ننتقل الآن إلى السؤال، «ما عسى أن تكون الإرادة الحرة، إذا كان هناك أي شيء من هذا القبيل»؟ إحدى الطرق التي نستطيع بها تناول هذا السؤال هي أن نعالج أولًا السؤال: «بعيدًا عن الحرية للحظة، ما الإرادة»؟

بعيدا عن الحرية للحظة، ما الإرادة؟

في حين أنه ليس مما لا خلاف عليه كليًا في الفلسفة ما إذا كان هناك شيء أو جانب من العقل يستحق أن نطلق عليه «الإرادة»، فإننا لن ننفق كثيرًا من الوقت في فحص الخلاف حول ما إذا كانت الإرادة موجودة. وبدلًا من ذلك، سنقوم بوضع تقرير موجز يقول بعض الأشياء العامة حول ما قد تكون عليه الإرادة إذا كان هناك شيء من هذا القبيل. أي إننا سنقدم رسمًا سريعًا للإجابة عن السؤال المتعلق بنوع الأشياء أو الأشياء التي قد يشير إليها تعبير «الإرادة».

الإرادة بوصفها أعمال إرادة: الحوادث العقلية المشتركة لكل من الفعل القصدي ومحاولة القيام بالأفعال من وجهة نظر واحدة، يعمل مصطلح «الإرادة» على بيان نوع معين من الحالة العقلية أو الحادثة العقلية. هذه حالات أو حوادث في مقدورنا أن نسميها «أعمال إرادة» أو «أفعال إرادة».

إحدى طرق فهم أفعال الإرادة هي مقارنتها بالإحساسات ومقابلتها بها. إذا فكرنا في الإدراك الحسي بوصفه سطحًا بينيًا عنده يؤثر العالم الخارجي في العقل، فإن الإحساسات هي الحلقة العقلية الأولى في سلسلة سببية تمتد من الشيء الخارجي إلى الحادثة العقلية لإدراكه. وعلى عكس الإدراك، الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمدخلات العقل، يرتبط الفعل ارتباطًا وثيقًا

بمخرجات العقل. ويمكن التفكير في الفعل القصديّ بمثابة السطح البيني الذي عنده يؤثر العقل في العالم الخارجي. إذن، يمكن التفكير في أفعال الإرادة بوصفها الحلقة العقلية الأخيرة في سلسلة سببية تقود من خطة أو رغبة إلى حركة أو فعل جسمي.

لنتذكر مناقشتنا للإدراك في الفصل الحادي عشر. هناك واجهنا مشكلة الوهم. تذكر أن أحد الدوافع لافتراض أشياء مثل المعطيات الحسية أو الإحساسات كان تفسير الجانب المشترك الظاهر بين الإدراك الدقيق لشيء والهلوسة بذلك الشيء. في تقرير عن الإدراك، فإن الجانب المشترك بين الحالتين هو وجود مُعطًى حسيٍّ أو إحساس. يمكن استخدام خط فكري مناظر لصالح أفعال الإرادة. هنا، ينشأ الجانب المشترك الظاهر بين القصدية والأداء الناجح لفعل ما من جهة، والمحاولة ولكن الفشل بسبب عدم وجود خطأ من جانب المرء من جهة أخرى. ولتوضيح ذلك، قارن (1) ترمي بنجاح وعن قصد كرة ورقية في سلة مهملات و(2) تحاول القيام بذلك ولكن فشلت لأن عضلاتك في اللحظة الأخيرة قد أصابها الاجهاد أو أن النسيم عبر نافذة مفتوحة أدى إلى خروج الكرة عن مسارها. عند مقارنة هاتين الحالتين، نلاحظ وجود جانب عقلي أو نفسي مشترك بين الفعل الناجح ومجرد المحاولة. هذه هي أعمال الإرادة أو أفعال إرادة. في كل من المحاولة الناجحة والفاشلة هناك فعل إرادة. هناك فعل إرادة لرمي الكرة الورقية، وهو فعل إرادة يؤدي إلى دخول الكرة بالفعل في السلة في (1) وعدم دخولها في (2).

الإرادة بوصفها مصدرا للقوة والضعف: قوة الإرادة، والأكراسيا، وضعف الإرادة الطريقة الأخرى للتفكير حول الإرادة (وهذه تتسق مع الطريقة السابقة للتفكير حولها) هي أنها شيء يختلف على طول طيف من القوة مقابل الضعف. وهذا الاختلاف له علاقة بقوة الإرادة. الدرجات

المنخفضة من قوة الإرادة مرتبطة بضعف الإرادة، وهو ما يسميه الفلاسفة أحيانًا أكراسيا akrasia (ضعف الإرادة).

فكرة ضعف الإرادة فكرة للحس المشترك. واجه كثيرٌ منا صعوبةً في القيام بشيء اعتقدنا أنه الشيء الصحيح أو المفضل. نريد أن نفعل شيئًا، لكننا نخفق بسبب إخفاق ما في داخلنا. قد يكون أحد الأمثلة على ذلك محاولة مقاومة الأطعمة السريعة المغرية في أثناء محاولة الالتزام بنظام غذائي جديد وأكثر صحة.

على الرغم من أنها تبدو متجذرة في الحس المشترك، فإن فكرة وجود شيء مثل ضعف الإرادة قد أثارت مشكلات فلسفية مختلفة. ولا يوجد إجماع واضح حول كيفية حل المشكلات. وسنقدم هنا رسمًا تخطيطيًا سريعًا للب المشكلة.

تخيل أن جورج قرر الإقلاع عن شرب الكحول. جورج لديه حالات عقلية معينة تتعلق بالكحول. **يعتقد** جورج أن الكحول يضر بالكبد وأنه **يرغب** في التوقف عن شرب الأشياء التي تضر بالكبد. باختصار، يعتقد جورج أن الكحول يجب اجتنابه ويرغب في اجتنابه.

تشكل اعتقادات جورج ورغباته أسبابه للفعل. وفي أي مناسبة معينة يقوم فيها جورج بفعل قصدي، فإننا نذكر حالات عقلية مثل اعتقاداته ورغباته لتفسير أفعاله. نذكر أسبابه للفعل في الإجابة عن أسئلة في الصيغة «لماذا فعل جورج ذلك»؟

الفعل لأسباب يميز الفعل القصدي عن السلوك غير الإرادي. عندما يفعل جورج شيئًا عن قصد، فهذا شيء ناتج عن اعتقاداته ورغباته. عندما يتصرف جورج بطريقة لا إرادية، كما هو الحال عندما ترتعش ساقه بشكل انعكاسي عند تعرضه لضربة على ركبته، فإن تفسير رعشة الساق يتضمن شيئًا آخر غير الاعتقدات والرغبات.

افترض أن جورج في حفلة ورفض تقديم بيرة له. لماذا رفض البيرة؟ رفضها لأنه يعتقد أنها ستكون مضرّةً بكبده، ويريد تجنب الإضرار به. هذه هي أسبابه للرفض. فكر الآن في حالة تبدو وكأن جورج يُظهر ضعف الإرادة. لنفترض أن هناك مناسبة، برغم اعتقاده بوجوب اجتناب الكحول ورغبته في اجتنابه، فإن جورج «يستسلم» ويتناول مشروبًا كحوليًا. وفي وقت لاحق من الحفلة، تقدم له البيرة مرة أخرى. ونراه يقول: «حسنًا، لا يجب أن أفعل ذلك حقًّا»، ولكن بعد ذلك يذهب ويشربها على أي حال.

لماذا فعل جورج ذلك؟ يبدو أن هذه مناسبة فعل فيها برغم ما اعتقده ورغب فيه. لقد فعل جورج بطريقة تتعارض مع «السبب الأفضل» أو «الحكم الأفضل» لديه. ومع ذلك فإنه في تناول الشراب، يفعل بصورة قصدية. ليس الأمر كما لو كان شرب البيرة لا إراديًا، كما هو الحال في الحركات الانعكاسية أو المشي أثناء النوم.

إذن، ما الذي يحدث هنا؟ هناك نوع من الإجابة يقول إننا لا بُدَّ أننا كنا مخطئين بشأن ما رغب فيه جورج حقًّا. ربما في تلك اللحظة كان يرغب بالفعل في الكحول أكثر مما كان يرغب في اجتنابه. وهناك نوع مختلف من الإجابة يستعين بضعف قوة الإرادة، وهو ضعف مؤقت في الإرادة. في هذا الرأي، ظلت رغبات (واعتقادات) جورج بشأن الكحول ثابتة، ولكن كان هناك تذبذب في عزيمته، وقوة إرادته.

ما الذي قد تتوقف عليه حرية الإرادة؟

لنعد الآن إلى سؤال حرية الإرادة. ماذا يعني أن تتمتع الإرادة بنوع من الحرية التي تهم المسؤولية الأخلاقية، نوع الحرية في قلب المنقاشات بين أنصار التوافقية وأنصار عدم التوافقية؟

لا ينبغي أن يكون مفاجئًا الآن أن هناك الكثير من الجدل حول كيفية

الإجابة عن مثل هذا السؤال. هذا هو ما يتلخص فيه الكثير من الجدل بين أنصار التوافقية وأنصار عدم التوافقية. سنقدم هنا نموذجين فقط من بين كثير من النماذج لما تتوقف عليه حرية الإرادة. الأول هو الذي يتلاءم بشكل أكبر مع التوافقية، والثاني يتناسب بشكل أكبر مع عدم التوافقية.

نموذج التسلسل الهرمي للرغبات في حرية الإرادة: تقرير توافقي للإرادة الحرة هذا النموذج للإرادة الحرة نشأ مع الفيلسوف هاري فرانكفورت. وهناك فكرتان رئيستان في النموذج. فأمّا أولاهما فهي التمييز بين الحالات العقلية من المستوى الأول والمستوى الأعلى (المستوى الثاني، المستوى الثالث، وهلُمَّ جرًّا)، وخاصة الحالات العقلية مثل الرغبات. وأما الثانية فهي فكرة عن رغبة تصبح إرادة.

أولًا، دعونا ننظر في الفكرة ذات الصلة عن المستوى. الرغبة من المستوى الثاني هي رغبة حول رغبة من المستوى الأول. إذن، ما الرغبة من المستوى الأول؟ إنها رغبة في شيء ما هو نفسه ليس رغبة. افترض أن جورج يرغب في بيرة. هذه رغبة من المستوى الأول. لنفترض أنه برغم رغبته في تناول البيرة، فإن جورج يرغب في أن يكون من نوع الشخص الذي لا يرغب في البيرة. إذن جورج لديه رغبة من المستوى الثاني، رغبة في عدم الرغبة في البيرة.

بعد ذلك، دعونا نفكر في ما يعنيه أن تصبح الرغبة إرادة، أو بعبارة أخرى، أن تصبح الرغبة إرادة المرء أو فعل إرادته. قد يكون لدى المرء رغبة، لكن لسبب أو لآخر، يفشل في الفعل على أساسها. يرغب المرء في امتلاك معطف أزرق، لكن جميع المعاطف الزرقاء المعروضة للبيع باهظة الثمن، ولذلك يشتري المرء معطفًا أحمر. في هذه الحالة، لم تصبح الرغبة ما يشاء، لم تصبح إرادة. ولكن، إذا حصل المرء في اليوم التالي على جائزة مالية ما، أو انخفضت أسعار المعاطف الزرقاء، فإن الرغبة في ارتداء معطف أزرق يمكن أن تصبح إرادة.

يؤدي الجمع بين فكرة الرغبات من المستوى الثاني مع فكرة حالات الإرادة إلى ظهور فكرة حالات الإرادة من المستوى الثاني. وفي هذا النموذج، يتوقف امتلاك الإرادة الحرة على امتلاك حالات إرادة من المستوى الثاني. في مناسبة خاصة ما يفعل فيها الشخص، يفعل بحرية إذا كان الفعل وفقًا لإرادته من المستوى الثاني. وكل هذا يتوافق مع جميع حالات الشخص التي يتم تحديدها من خلال حالة سابقة للكون بالإضافة إلى القوانين الفيزيائية. ومِن ثَمَّ ، تكون وجهة النظر الناتجة هي وجهة نظر توافقية.

نموذج النشأة النهائية لحرية الإرادة: تقرير غير توافقي للإرادة الحرة

في هذا النموذج للإرادة الحرة، يجب أن يكون الشخص أو إرادته هو المنشئ النهائي لاختياراته أو أفعاله، إذا كانت الإرادة نفسها تسببت أو تم تحديدها، فلن تكون حرة. وصورة نموذج نشأة الإرادة الحرة هي نموذج سببية الفاعل. محور هذا النموذج هو فكرة سببية الفاعل، وهي نوع من السببية متميز عن سببية الحادثة. وعادة ما نفكر في السببية بوصفها علاقة بين الحوادث، كما هو الحال عندما يتسبب انفجار قنبلة في انهيار مبنى. حادثة انفجار القنبلة هي السبب وحادثة انهيار المبنى هي النتيجة. وعلى عكس سببية الحادثة، في سببية الفاعل، يمكن أن يكون سبب الحادثة هو الفاعل أو الشخص.

في صورة سببية الفاعل لنموذج النشأة النهائية للإرادة الحرة، تتطلب حرية الإرادة نوعًا خاصًا من السببية، سببية ليست علاقة بين حادثتين بل بين الفاعل والحادثة. ويرفض كثير من الباحثين هذا النموذج بوصفه غير متماسك، لأنه من الصعب جدًا رؤية كيف يمكن أن يكون الفاعل هو نفسه سببًا. وفقًا لنقاد فكرة سببية الفاعل، عندما يكون الفاعل داخلًا في سببية، يجب أن يكون السبب هو تغيير ما في حالة الفاعل، أي إن حادثة ما تتضمن الفاعل، ويجب ألّا يكون الفاعل نفسه هو السبب. أحد الانتقادات الرئيسة، إذن، لنموذج سببية الفاعل للإرادة الحرة، هو أن الفكرة الفعلية

عن سببية الفاعل، التي يفترض أن تكون متميزة عن سببية الحادثة، لا تفيد أي معنى.

خاتمة

تتمتع الإرادة بأهمية خاصة، ربما أكثر من أي جانب آخر من جوانب العقل، في تقييمات المسؤولية الأخلاقية. كيف يمكن لشخص أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن فعل ما لم يختره بحرية؟ وبرغم هذا الارتباط النابع من الحس المشترك بين الحرية والمسؤولية، هناك كثير من الاعتراضات الشديدة لفكرة وجود الإرادة الحرة. وتتعلق الاعتراضات الرئيسة بالحتمية. يرى بعض الفلاسفة أن الاعتراضات شديدة إلى حد أنهم يستنتجون أن الإرادة الحرة غير موجودة. ولا يزال آخرون يميلون إلى التفاؤل بشأن توقعات نجاح توافقية قابلة للتطبيق يمكن للإرادة الحرة عن طريقها أن توجد في عالم حتمي.

مراجع معلق عليها

Dennett, Daniel (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge, MA: MIT Press).

يدافع دينيت عن صورة من التوافقية.

Frankfurt, Harry (1969) «Alternate Possibilities and Moral Responsibility,» *Journal of Philosophy*, *66*, 829–839.

يجادل فرانكفورت ضد وجهة النظر القائلة إن كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا يتطلب أن يستطيع المرء الفعل بطريقة أخرى.

Frankfurt, Harry (1971) «Freedom of the Will and the Concept of a Person,» *Journal of Philosophy*, *68*(1), 5–20.

يوضح فرانكفورت تقريرًا توافقيًا للإرادة الحرة فيما يتعلق بالرغبات عالية المستوى، الرغبات حول الرغبات.

Hume, David (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/he.html, accessed February 11, 2013.

راجع الفصل الثامن على وجه الخصوص، حيث يدافع هيوم عن نسخته من التوافقية.

Reid, Thomas (1788) *Essays on the Active Powers of Man*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/reac.html, accessed February 11, 2013.

يدافع ريد عن سببية الفاعل. انظر الفصل الرابع خاصة.

Strawson, Galen (2003) «On Free Will,» *Richmond Journal of Philosophy*, 4, full text available at http://www.bookofparagon.com/Robots/FreeWill.pdf,

accessed February 11, 2013.

مناقشة سهلة المنال للغاية حول فلسفة الإرادة الحرة.

Stroud, Sarah (2008) «Weakness of Will,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/ archives/fall2008/entries/weakness-will/, accessed February 11, 2013.

نظرة عامة دقيقة على الصعوبات الفلسفية المرتبطة بفكرة نقص قوة الإرادة.

Wegner, Daniel (2002) *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press).

فيجنر واحد من بعض العلماء الذين دافعوا عن وجهة النظر القائلة إن علم الأعصاب يثبت أن الإرادة الحرة غير موجودة.

13

القصدية والتمثيل العقلي

تقديم القصدية

هناك حالات عقلية كثيرة لها ما يسميه الفلاسفة «الحوال» aboutness أو القصدية intentionality. الاعتقاد أن السماء زرقاء هو اعتقاد حول السماء. إنه اعتقاد موجه نحو السماء أو نحو كون السماء زرقاء. إن «القصدية» المستخدمة في هذا السياق هي لفظٌ اصطلاحي وفلسفي، ولا ينبغي الخلط بينها وبين المفهوم القائم على الحس المشترك إلى حد بعيد لفعل شيء ما على نحو قصدي، بمعنى القيام بذلك عن قصد. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين اللفظ الاصطلاحي واللفظ القائم على الحس المشترك، فإنَّهما يشتركان في أصل يتعلق بالإشارة، «الدلالة»، كما في «السبابة»، لها أصل مشابه. الفكرة الأساسية عن الحوال أو قصدية الحالات العقلية هي فكرة توجهها directedness. القصدية هي توجه الحالة العقلية نحو مضامينها.

والقصدية مصدر كثير من المشكلات الصعبة في فلسفة العقل. تتعلق إحدى هذه المشكلات بالطريقة التي تبدو بها القصدية علاقية وتتضمن أشياء غير موجودة. ما المشكلة هنا؟ في مقدورك أن تفكر على نحو معقول حول أشياء غير موجودة أو تملك اعتقادات حولها. قد يكون لديَّ اعتقاد خاطئ أنَّ هناك رجلًا في الطابق العلوي يغني أغنيةً عندما لا يوجد أحد في

الطابق العلوي على الإطلاق. إذا كانت القصدية علاقية، فمن المغري أن أقول إن اعتقادي في هذا المثال هو شيء يربطني بشخص آخر، الشخص الذي أعتقد أنه يغني. ومع ذلك، إذا تبين أنه لا يوجد مثل هذا الرجل، فلا يوجد أحد يربطني به تفكيري.

هناك جانب آخر محير حول القصدية يتعلَّق بالطريقة التي بها نملك حالات عقلية موجهة إلى أشياء بعيدة جدًّا بحيث لا يمكن أن يكون لدينا أي تفاعل سببي معها. افترض أني أعتقد أن هناك مجرة واحدة على الأقل بها تريليون نجم بالضبط (ليس أكثر ولا أقل). وافترض كذلك أن هناك مثل هذه المجرة. يبدو أن هذا يجعل اعتقادي صادقًا. ومع ذلك، قد تكون المجرة بعيدة جدًّا بحيث لا يمكن أن يحدث تفاعل سببي بين حالتها الحالية وحالتي. يجب أن يتم التوسط في كل سببية في الكون عن طريق تبادُل الطاقة، ولا يمكن نقل الطاقة بمعدَّل يتجاوز سرعة الضوء. لنفترض أنَّ تلك المجرة بعيدة جدًّا لدرجة أن الضوء المنبعث منها سيستغرق مليار سنة للوصول إليَّ. ومع ذلك، يبدو أن هناك علاقة بين اعتقادي والحالة الحالية لتلك المجرة.

يهتم لغز حول القصدية بكيفية تماسك شيء ملغز هكذا مع وجهة نظر طبيعية أو علمية للواقع. على سبيل المثال، إذا كانت صورة ما من الفيزيائية هي أكثر وجهات نظر العقل احترامًا من الناحية العلمية، فكيف يمكن أن توجد القصدية؟ مشروع تطبيع القصدية naturalizing intentionality هو مشروع إثبات كيف يتماسك وجود القصدية مع فهم الواقع الذي نمتلكه عن طريق العلوم الطبيعية.

وفي هذا الفصل، سوف نفحص بعض المحاولات لبناء تقرير طبيعي عن القصدية. لكن أولًا سنستكشف الجوانب المحيرة للقصدية.

ثلاثي القصدية غير المتماسك

يمكن صياغة قلب ما هو محير للغاية بشأن القصدية على أنه ثلاثي غير متماسك من القضايا المتعلقة بالقصدية، والوجود، والعلاقات. القضايا الثلاث هي:

القضية 1: يمكن أن نفكر في أشياء غير موجودة.

القضية 2: التفكير في شيء ما هو علاقة بين المفكر والشيء الذي يتم التفكير فيه.

القضية 3: يمكن أن تكون هناك علاقة بين شيئين فقط إذا وجدا معًا.

تبدو كل قضية في الثلاثي معقولة عند النظر إليها بمعزل عن غيرها. ومع ذلك، عندما نفكر في كل القضايا الثلاث معًا، من الصعب أن نرى كيف تتماسك بعضها مع بعض. ويصبح من الواضح أن واحدة منهما على الأقل يجب أن يكون خاطئة. لكن أي واحدة؟

دعونا نُلقِ نظرة فاحصة على كل قضية فردية، ونرَ ما الذي يجعل كل واحدة معقولة على حدة.

الدفاع عن كل قضية فردية

القضية 1: يمكن أن نفكر في أشياء غير موجودة. هل تعتقد أن [شخصية (رودولف: حيوان الرنة ذو الأنف الأحمر)، وهو حيوان رنة طائر ذو أنف متورد، موجود بالفعل؟ هل تعتقد بالوجود الحقيقي لزيوس، والد آلهة أوليمبوس، الذي ألقى الصواعق على الأرض؟ مثل كثير من الأشخاص، من المحتمل أن يكون جوابك «لا» على السؤالين معًا. وأيضًا، مثل كثير من الأشخاص، أنت تفهم كلا السؤالين جيدًا. وتستطيع إثبات هذا الفهم

عن طريق الإجابة عن السؤال التالي: في الإجابة «لا» عن كل سؤال، من الذي تنكر وجوده؟ هنا تبدو الإجابات واضحة. فأنت تنكر وجود رودولف حيوان الرنة ذي الأنف الأحمر في الحالة الأولى، وتنفي وجود زيوس، والد آلهة أوليمبوس، في الحالة الثانية. وعندما تفكر في أن زيوس لا يوجد، فما الذي تفكر فيه؟ مرة أخرى، يبدو الجواب واضحًا. أنت تفكر في زيوس. وما دام زيوس لا يوجد، فأنت تفكر في شيء غير موجود عند التفكير في زيوس.

القضية 2: التفكير في شيء ما هو علاقة بين المفكر والشيء الذي يتم التفكير فيه. تأمل ارتفاع أصغر شخص تعرفه. من المحتمل أن تكون أطول من ذلك الشخص. وكونك أطول من شخص ما هو علاقة. وكذلك كونك أكبر سنًّا من شخص. وجزء مما يجعل كونك أطول أو أكبر سنًّا علاقة هو أنها تتضمن شيئين، أحدهما أطول أو أكبر سنًّا من الآخر.

هل التفكير في شيء ما يحمل علاقة تجاه ذلك الشيء؟ فكر في قطعة الأثاث الأقرب إليك الآن. يبدو أن هذا يمثل علاقة بقدر ما يكون القرب من قطعة الأثاث هذه علاقة. ويبدو أن حالة التفكير في قطعة الأثاث تتضمن شيئين: أنت، المفكر، ثم هناك قطعة الأثاث القريبة، الشيء الذي تفكر فيه.

القضية 3. يمكن أن تكون هناك علاقة بين شيئين فقط إذا وجدا معًا. تتمثل إحدى طرق الحديث عن العلاقات، مثل علاقة كونه أطول من شيء ما، في استخدام متغيرات مثل س و ص، أو المسافات الفارغة، بالطريقة التالية: «س أطول من ص»، و «_ أطول من_». تأمل العلاقة، كونه مليئًا بسائل، التي تقوم بين فنجان القهوة والقهوة الموجودة بداخله. يمكننا أن نسمي هذا «'س ممتلئ بـ ص '-علاقة» أو «'_ ممتلئ بـ _'-علاقة». افترض أن هناك فنجان قهوة لا يحتوي على أي شيء على الإطلاق. هل يمتلئ بشيء ما؟ وهل هناك كمية من السائل أو الغاز تملؤه؟ إذا لم يكن فيه شيء كما افترضنا، فلا يوجد شيء يملؤه. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة

أخرى فقل إنه لا يوجد شيء من قبيل ص يمتلئ به فنجان القهوة. وهناك طريقة أخرى لصياغة ذلك هي أن نقول إن فنجان القهوة، الفارغ تمامًا، لا يحمل علاقة «_ ممتلئ بـ_» بأي شيء. تتطلب علاقة كونه ممتلئًا شيئين. في حالة عدم وجود مالئ، لا يحتوي الوعاء على أي شيء. إذا كان هذا النوع من الشيء صحيحًا للعلاقات بصفة عامة، فبوسعنا تلخيص ذلك بالقول إن العلاقات يمكن أن تحدث فقط بين الأشياء التي توجد.

توضيح عدم التماسك

للمساعدة في توضيح عدم تماسك الثلاثي، يمكننا اختيارزوج من القضايا من الثلاثي، ونفترض لأغراض المناقشة أن كل عضوفي الزوج صادق، ونرى أن العضو المتبقي في الثلاثي يجب أن يكون كاذبًا.

إذا صدقت 1 و 2، فإن 3 تكون كاذبة. افترض أننا نستطيع التفكير حول أشياء غير موجودة وأن التفكير حول شيء ما هو علاقة تقوم بالشيء الذي تم التفكير فيه. يبدو أن هذا يستلزم وجود علاقة واحدة على الأقل يمكن أن تقوم بأشياء غير موجودة، وهي علاقة التفكير. لكن هذا يتناقض مع القضية 3، التي تقول إن العلاقات يمكن أن تقوم فقط تجاه الأشياء الموجودة.

إذا صدقت 1 و 3، فإن 2 تكون كاذبة. افترض أنه يمكننا التفكير في أشياء غير موجودة وأن العلاقات يمكن حملها فقط تجاه الأشياء الموجودة. يبدو أن هذا يستلزم أن التفكير في شيء ما ليس علاقة بين مفكر وشيء يتم التفكير فيه. لكن هذا يتناقض مع القضية 2، التي تقول إن التفكير في شيء ما هو نوع من علاقة تقوم مع هذا الشيء.

إذا صدقت 2 و 3، فإن 1 تكون كاذبة. افترض أن التفكير في شيء ما هو علاقة تقوم مع هذا الشيء وأنه لا يمكن أن توجد سوى علاقات بين الأشياء

الموجودة. يبدو أن هذا يستلزم، إذن، أننا لا يمكن أن نفكر في أشياء غير موجودة، ومِن ثَمَّ يناقض القضية 1.

النزعة الداخلية مقابل النزعة الخارجية

إحدى الأفكار الرئيسة التي ينطوي عليها ثلاثي القصدية غير المتماسك هي فكرة أن القصدية قد تكون نوعًا من علاقة. خط التفكير ضد فكرة أن القصدية علاقة هو التفكير في أنه قد يكون لديّ كل الأفكار نفسها كما أفعل الآن حتى لو كان عقلي أو مخي هو الشيء الوحيد الذي يوجد. وفكرة أن القصدية لا تعتمد على علاقات يحملها عقلك أو مخك للعناصر الموجودة في العالم الخارجي هي الموقف الفلسفي المسمى النزعة الداخلية internalism. وفي المقابل يوجد موقف النزعة الخارجية externalism.

هناك طريقة واحدة للتفكير في الخلاف بين أنصار النزعة الداخلية وأنصار النزعة الخارجية تأتي في حدود العارضية (الحدوث العارض أو الإضافي) supervenience. و«العارضية» لفظٌ اصطلاحيّ يشير إلى نوع من الاعتماد بين الخواص. يتمسك كثير من فلاسفة العقل أن الخواص العقلية تعتمد على الخواص الفيزيائية ويضعون مزاعمهم حول هذا الاعتماد في حدود العارضية. ويقولون إن الخواص العقلية «تعرض» على الخواص الفيزيائية. ويرى نوع واحد من زعم العارضية أن الفردين لا يمكن أن يختلفا في خواصهما العقلية من دون الاختلاف في خواصهما الفيزيائية وأن الفرد الواحد لا يمكن أن يغير خواصه العقلية من دون تغيير خواصه الفيزيائية.

للفرد نوعان من الخواص الفيزيائية. فأما النوع الأول فهو تلك الخواص الفيزيائية التي تكون جوهرية أو داخلية للفرد. وأما النوع الثاني فهو تلك الخواص الفيزيائية التي تنطوي على علاقات مع كائنات خارجية للفرد. مثال

النوع الأول هو خاصية وجود أكثر من مليار خلية عصبية في مخك. ومثال النوع الثاني هو خاصية الابتعاد ستة أميال عن أقرب عينة من اليورانيوم.

على أن الجدل بين أنصار النزعة الداخلية وأنصار النزعة الخارجية في فلسفة العقل هو الخلاف حول أي من الخواص الفيزيائية للفرد تعرض عليها خواصه العقلية. الرأى عند أنصار النزعة الداخلية أنَّ الخواص العقلية للفرد تعرض فقط على الخواص الفيزيائية الجوهرية للفرد. وتتمسك صورة من النزعة الداخلية بأنه إذا كان عدد الجزيئات وترتيباتها في الجهازين العصبيين لشخصين متشابهة تمامًا، فإن حالتهما العقلية ستكون متشابهة تمامًا. ويتمسك أنصار النزعة الداخلية بأنَّ الاختلافات الخارجية بين فردين لا علاقة لها تمامًا بالخواص العقلية التي يملكها كل منهما.

وفي المقابل، يعتقد أنصار النزعة الخارجية أن الأفراد الذين لديهم أمخاخ متشابهة جوهريًا يمكن أن يختلفوا مع ذلك في خواصهم العقلية إذا كانت هناك اختلافات معينة في العلاقات التي يحملها الأفراد مع بيئاتهم الفيزيائية الخاصة. حيث يقول أنصار النزعة الداخلية إن الخواص العقلية تعرض على الخواص الفيزيائية الداخلية للفرد، يقول أنصار النزعة الخارجية إن الخواص العقلية تعرض على الخواص الفيزيائية الخارجيّة والداخلية. وحيث يقول أنصار النزعة الداخلية إنَّ الخواص العقليَّة لها قاعدة عارضية «ضيقة»، يقول أنصار النزعة الخارجية إن الخواص العقلية لها قاعدة عارضية «واسعة».

وتُركِّز واحدة من أكثر الصور التي نوقشت من خلاف النزعة الداخلية مقابل النزعة الخارجية على القصدية. ويختلف الخصوم حول الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن لمخين متشابهين جوهريًا أن يختلفا مع ذلك في ما يفكران فيه بحكم ارتباطهما ببيئات مختلفة؟ الجواب عند أنصار النزعة الخارجية، على خلاف أنصار النزعة الداخلية، «نعم». ويقول أنصار النزعة

الخارجية، على خلاف أنصار النزعة الداخلية، أشياء مثل «القصدية ليست فقط في الرأس».

دفاع عن النزعة الخارجية: تجربة فكر الأرض التوأم

نشأت إحدى الحجج المشهورة للنزعة الخارجية مع الفيلسوف هيلاري بتنام وتعرض تجربته الفكرية الشهيرة عن الأرض التوأم. ولإجراء تجربة الفكر بنفسك، عليك أن تتخيل المواقف التالية. أولًا، تأمل مرحلة في تاريخ كوكب الأرض لم يطور فيها البشر بعد فهمًا للكيمياء كان مُتطوِّرًا بدرجة كافية حتى يعرفوا أن التركيب الكيميائي للماء يتكون من جزأين من الهيدروجين إلى جزء واحد من الأكسجين. عاش هؤلاء الناس قبل أن يكتشف أيُّ شخص أن الماء هو H_2O. تخيل أيضًا أن هؤلاء الناس يستخدمون الكلمة العربية «ماء» لقول أشياء مثل «أنا عطشان جدًّا وسوف أستمتع بكوب من الماء». يستخدمون كلمة «ماء» للإشارة إلى سائل، دون علمهم، يتصادف أنه المادة الكيميائية H_2O.

فكِّر في شخص واحد من هذا القبيل، وسمِّه «أوسكار». وعلى نحو معقول، ما دامت منطوقات «ماء» عند أوسكار تشير إلى ما يتصادف أن يكون H_2O، وما دامت هذه المنطوقات هي تعبيرات عن الأفكار، فإن الأفكار التي يتم التعبير عنها هي أفكار حول H_2O. وبرغم جهل أوسكار بالتركيب الكيميائي للماء، فإنه ينتهي إلى التفكير في H_2O في التفكير في الأفكار التي يعبر عنها بمنطوقه «ماء».

بالنسبة للمرحلة التالية من تجربة الفكر، تخيل كوكبًا مشابهًا من الناحية الفيزيائية للغاية لأرض أوسكار، كوكبًا يمكن أن نسميه «الأرض التوأم». والأرض التوأم مأهولة بكائنات مماثلة للكائنات التي تعيش على الأرض، بما في ذلك نظير أوسكار الذي بوسعنا أن نطلق عليه أوسكار التوأم.

تمامًا مثل أوسكار، يستخدم أوسكار التوأم كلمة «ماء» ليقول أشياء مثل «أنا عطشان جدًّا وسوف أستمتع بكوب من الماء». والاختلاف الرئيس بين الأرض والأرض التوأم هو التركيب الكيميائي للسائل الصافي المشار إليه باسم «الماء». بدلًا من أن يكون الماء التوأم H_2O، فإن الماء التوأم مادة كيميائية متميزة تمامًا يمكن، في أثناء إجراء تجربة الفكر، أن نسمّيها «هـ و ي». والآن، تمامًا مثل أوسكار، يعيش أوسكار التوأم في مجتمع جاهل تمامًا بالتركيب الكيميائي للمادة التي يشيرون إليها باسم «الماء». ومع ذلك، برغم جهلهم، وبفضل تربيتهم على الأرض التوأم، تشير منطوقات أبناء الأرض التوأم «الماء» إلى ما يتصادف أن يكون هـ و ي، وهذه المنطوقات هي تعبيرات عن أفكار حول هـ و ي.

النتيجة الخارجية لتجربة فكر التوأم الأرض أن أفكار أوسكار وأوسكار التوأم لها قاعدة عارضية واسعة. بحكم نشأتهما في بيئات مختلفة -بيئة H_2O وبيئة هـ و ي، على التوالي- لدى أوسكار وأوسكار التوأم أفكار ذات مضامين قصدية متميزة. يختلف أوسكار وأوسكار التوأم عقليًّا بحكم اختلافاتهما الفيزيائية الخارجية.

ضد النزعة الخارجية: إنسان المستنقع والمخ في حوض

لم يقتنع كل فلاسفة العقل بحجة الأرض التوأم. وتأثَّرَ كثيرٌ من الفلاسفة بحدْسٍ قويّ جدًّا في صالح النزعة الداخلية، وهذا هو الحدس القائل إن ما يهم للخاصة العقلية متضمن بالكامل في جسم الشخص، وربما كل ما يهم فعليًّا للخاصة العقلية هو حقائق فيزيائية عن بنية الجهاز العصبي المركزي وعمله، والطريقة لاستكشاف مثل هذه الحدوس تكون من خلال التفكير في تجارب فكر معينة. وهنا سوف نلقي نظرة على تجربة فكر إنسان المستنقع وتجربة فكر المخ في الحوض.

تخيل أن هناك مستنقعًا يبعد عني آلاف الأميال وأنه يوجد في هذا المستنقع خشبة تضربها صاعقة. ويؤدي هذا، بمحض الصدفة المذهلة، إلى كائن هو نسخة مادية كاملة مني، جزيء مقابل جزيء. وصولًا إلى آخر جسيم، يكون لدى هذا الكائن ترتيب فيزيائي مجهري مشابه تمامًا لي. وإنسان المستنقع هو كائن يمكن أن نطلق عليه، لأغراض تجربة الفكر، بيت المستنقع، على الرغم من أنك إذا سألته عن اسمه، فسوف يرد ببساطة، «بيت». لماذا يقول ذلك؟ لأنه يشبهني من الناحية الفيزيائية والداخليّة تمامًا، وهذا هو بالضبط ما سأقوله ردًّا على مثل هذا السؤال.

يعبر كثير من الفلاسفة عن ولائهم للنزعة الداخلية من خلال الحثِّ على أن يكون لنظيري في المستنقع بالضبط الخواص العقلية نفسها التي أمتلكها. إذا كنت أعتقد أن مذاق الآيس كريم رائعٌ، فإن بيت المستنقع يفعل ذلك أيضًا، برغم أنه لم يتذوق في الواقع أي آيس كريم حتى الآن، لقد تشكل للتو في المستنقع قبل بضع ثوانٍ ولم يلمس بعد أيَّ آيس كريم.

وتؤدي تجربة فكر المخ في حوض غرضًا مماثلًا لتجربة فكر إنسان المستنقع. وكثير من الفلاسفة لديهم حدس قوي للغاية بأنهم، على قدر ما يعرفون، يمكن أن يكونوا مجرد مخ في حوض، مخ ليس في جسم حقيقي بأعضاء إحساس حقيقية، ولكنه مرتبط بدلًا من ذلك بجهاز كمبيوتر واقع افتراضي يحاكي العالم الخارجي والجسم، ومِن ثَمَّ يخدع المخ. في الصور المتطرفة من تجربة فكر المخ في حوض، تشكل المخ وكمبيوتر الواقع الافتراضي لأول مرة في مستنقع منذ لحظات بواسطة ضربة صاعقة. على قدر ما تعرف، وفقًا لهذه التجربة الفكرية، فأنت مخ في حوض تشكل بأسلوب المستنقع منذ لحظات فقط. إذا فكرت أنت والمخ في حوض تشكل بأسلوب المستنقع في كل الأشياء نفسها -إذا كان لديكما أفكار مع القصدية أو المضمون القصدي نفسه- فيجب أن تكون النزعة الداخلية صحيحة.

أحد الأسئلة التي تنشأ فيما يتعلق بمناقشات النزعة الداخلية مقابل النزعة الخارجية هو سؤال تحديد المضمون. كيف تصل حالة المخ أو العقل لتمثيل ما تمثله؟ ما الذي يحدد قصديتها أو مضمونها؟ علاوة على ذلك، كيف يمكن تحديد هذا المضمون بطريقة تتفق مع رؤية العالم الفيزيائية أو الطبيعية؟ وسبيلنا الآن إلى مثل هذه الأسئلة.

نظريات تحديد المضمون

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن القصدية هي إحدى العقبات الرئيسة أمام الفيزيائية. وبعبارة أخرى، نظرًا لأن الحالات العقلية تُظهر القصدية، فلا يمكن للحالات العقلية أن تكون فيزيائية بالكامل أو تكون قابلة للرد كلية إلى أنواع من الخواص التي تدرسها العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

قاوم فلاسفة آخرون مثل هذه النتيجة وسعوا جاهدين لبناء نظريات تتفق مع الفيزيائية أو المذهب الطبيعي حول كيف يمكن للحالات العقلية أن يكون لها مضمون قصدي. لقد سعوا جاهدين لتطبيع القصدية naturalize intentionality. وفي ما تبقى من هذا الفصل سوف نفحص عدة محاولات رئيسة لتقديم تقارير طبيعية لما سيعنيه أن يملك نظامٌ فيزيائيٌّ برمته حالاتٍ ذات مضمون قصدي. وهذه محاولات لتوضيح نظرية في المضمون طبيعية تمامًا.

يتم توضيح الكثرة الكبيرة من هذه النظريات في حدود مفهوم التمثيل العقليmental representation . التصورات العقلية هي مواقف من المفترض أن تكون الحوامل الرئيسة للقصدية أو الحوال. عند التفكير في فكرة عن شيء ما، يكون لدى المرء بذلك تمثيلٌ عقليٌّ يمثل ذلك الشيء. وكثير من نظريات المضمون القصدي التي سنفحصها يمكن وصفها وصفًا

جيدًا بصورة متساوية على أنها نظريات المضمون التمثيليّ أو على أنها نظريات لما يتوقف عليه التمثيل.

نظرية التشابه

وفقًا لنظرية التشابه للمضمون التمثيلي، فإن التمثيل هو علاقة تشابه resemblance، تمثل التمثيلات العقلية الأشياء بمقتضى تشابهها مع هذه الأشياء. في حين أن نظرية التشابه كان لها كثير من المؤيدين التاريخيين (اشترك كل من أرسطو وباركلي، مثلًا، في وجهة النظر) لا يميل المفكرون المعاصرون إلى التحمس لها بشكل خاص.

تتمثل إحدى مشكلات نظرية التشابه في أن هناك أشياء كثيرة نستطيع التفكير حولها من دون أن يكون هناك أيُّ معنًى معقول تشبه فيه حالة عقولنا الشيء الذي فكرنا حوله. هذا ينطبق بشكل خاص على الافتراض الفيزيائي بأن الحالات العقلية هي حالات مخية. أستطيع التفكير في شيء ما يبلغ طوله 60 قدمًا وله لون أخضر زاهٍ من دون أن تكون حالة مخي إمّا بطول 60 قدمًا وإمّا خضراء زاهية.

وهناك اعتراض رئيس آخر على نظرية التشابه هو أن علاقة التشابه متماثلة في حين أن علاقة التمثيل (إذا كان التمثيل علاقة) ليست كذلك. إذا كانت فاطمة تشبه صفية، فهذا يستلزم أن صفية تشبه فاطمة. ومع ذلك، إذا كانت حالة عقل فاطمة تُمثِّل صفية، فهذا لا يستلزم أن صفية تمثل حالة عقل فاطمة.

تتضمن الاعتراضات الأخرى على نظرية التشابه النقاط التي ناقشناها بالفعل في الفصل الحادي عشر فيما يتعلق بالحجج ضد التمثيلات الشبيهة بالصور (التمثيلات القائمة على التشابه) التي تعمل على تأسيس قدراتنا العامة على التفكير. وتتمثل إحدى هذه النقاط في أن التشابه يبدو غير

مناسب لتأسيس قدرتنا على تمثيل الحالات السلبية للأمور تمثيلًا عقليًّا: هناك اختلاف بين التفكير في عدم وجود كلاب في الغرفة وعدم وجود قطط في الغرفة، لكن التمثيل مثل الصورة قد لا يشبه حالة واحدة بشكل مختلف عن الأخرى. وهناك نقطة أخرى من هذا القبيل هي أن التشابه غير مناسب لتأسيس قدرتنا على تمثيل الخواص المجردة تمثيلًا عقليًّا: يمكن تمثيل الخاصية المجردة لوجود مثلث في الفكر، ولكن أي شيء يشبه المثلث بكونه مثلثًا هو أيضًا نوع معين من المثلث، على سبيل المثال، مثلث متساوي الأضلاع. ومع افتراض أن المثلث المتساوي الأضلاع يشبه المثلثات الأخرى متساوية الأضلاع أكثر من المثلثات غير متساوية الأضلاع، فما الذي يمكن أن يكفي لجعله تمثيلًا للمثلثات بصفة عامة، تمثيلًا مجردًا يمثل جميع أنواع المثلثات بالتساوي؟ الاستعانة بالتشابه وحده لا تكفي للإجابة عن هذا السؤال.

علم الدلالة التفسيري

يفترض التناول التفسيري للمضمون التمثيلي العقلي أن ما يجعل التمثيل العقلي يملك مضمونه هو أنه يفسر بوصفه يملك هذا المضمون. ويجوز قراءة التناول التفسيري بوصفه يقول إن التمثيلات العقلية والتمثيلات غير العقلية متشابهة في هذه النقطة. مثال على التمثيل غير العقلي هو الجملة العربية المطبوعة «الكلاب مكسوة بالشعر». إنها تمثيل غير عقلي؛ لأنها سلسلة علامات على صفحة أو شاشة، وليست حالة عقلية لأي شخص. من المعقول أن ما يجعل هذه السلسلة من العلامات تمثل كلابًا تكون مكسوة بالشعر على عكس كون السمك لزجًا هو أننا -أصحاب اللغة العربية- نفسرها بهذه الطريقة. وهكذا نجد أن معنى تلك العلامات أو مضمونها يعتمد على التفسير.

اقترح الفيلسوف دانيال دينيت أن هناك تماثلًا مهمًا يجب وضعه بين التمثيلات غير العقلية والتمثيلات العقلية. في نظريته عن الموقف القصدي intentional stance في القصدية، يصل النظام الفيزيائي إلى امتلاك حالات ذات مضامين تمثيلية معينة فقط في حالة ما إذا كان مفيدًا في التنبؤ وتفسير سلوكيات مثل هذا النظام لتبني الموقف القصدي تجاهه. الموقف القصدي هو وجهة نظر تجاه الأشياء بها يفسر المرء تلك الأشياء بوصفها تملك قصدية.

رفض كثير من الفلاسفة طريقة الموقف القصدي، والطرق التفسيرية عمومًا، على أساس أنها تؤدي إما إلى تقارير دائرية وإما تراجعية على نحو لامتناهٍ للمضمون القصدي. إن جوهر المشكلة المزعومة هو أن التفسير هو ذاته نوع من التمثيل. ولذلك، إذا فسرت سلسلة ما العلامات أو حالة مخ شخص ما على أنها تمثل س، فأنا نفسي أمثل تلك السلسلة من العلامات أو تلك الحالة المخّية. ومِن ثَمَّ ، في محاولة لشرح التمثيل في حدود التفسير، ما تفعله الطريقة التفسيرية هو محاولة تفسير التمثيل في حدود التمثيل. لكن يبدو أن هذا سيؤدي إما إلى دور وإمّا إلى تراجع لانهائي.

علم دلالة الدور المفهومي

تحاول طريقة الدور المفهومي تعريف المضمون التمثيلي للحالة العقلية في حدود العلاقات التي تدخلها مع حالات عقلية أخرى للعقل نفسه. وهناك طريقة للنظر إلى طريقة الدور المفهومي تكون بوصفها تطبيقا للوظيفية على القصدية. تذكر الفكرة الوظيفية، من الفصل الثامن، القائلة إنَّ ما يجعل حالة ما اعتقادًا مقابل انطباع حسي أو رغبة هو مجموعة العلاقات السببية التي تحملها مع الحالات الأخرى في التنظيم السببي لنظام معرفي كامل. وبالمثل، تقول طريقة الدور المفهومي إن ما يجعل الاعتقاد اعتقادًا أن

العشب أخضر بوصفه مقابلًا للاعتقاد **أن القمر دائري** هو مجموعة من العلاقات مع حالات معرفية أخرى.

على سبيل المثال، في هذا الاقتراح، العلاقات الرئيسة للحالات العقلية الأخرى التي تساعد على تعريف الحالة العقلية على أنها تمثيل للعشب هي علاقات بحالات عقلية تمثل النباتات، وحالات عقلية تمثل الأوراق النحيلة، وحالات عقلية تمثل اللون الأخضر.

على أن أحد الإلهامات الرئيسة لتقرير الدور المفهومي هو التقرير المعقول للغاية لمصدر معنى مصطلحات الربط المنطقية مثل «واو العطف» و«أو». من المعقول، في نسق منطقي مثل الجبر المنطقي أو لغة الكمبيوتر، أن ما يحدد معنى رمز مثل «و» هو شيء من هذا القبيل: إذا كان الرمزان «ق» و «ك» صادقين معًا، فإن السلسلة الرمزية «ق و ك» صادقة. في مثل هذا النسق الرمزي، يتشكل معنى «واو العطف» من خلال الدور الذي تؤديه في نسق الرموز. يحتوي الكمبيوتر على رمز يعني «واو العطف» إذا تم استخدام هذا الرمز لإخراج «ق و ك» عند تلقّي كلٍّ من المدخلين «ق» و«ك».

مثل هذا الطريقة معقولة للغاية بالنسبة للقصدية أو مضمون مفاهيم مثل «واو العطف». هذا لأنها تحجب تمامًا ما يمكن أن يتكون منه المعنى الآخر لـ «واو العطف». ولا يشبه الأمر وجود أي شيء أو مجموعة من الأشياء المعقولة التي يمكن اعتبارها مشارًا لـ«واو العطف» بالطريقة التي توجد بها كائنات تشير إليها كلمة «كلب».

وإحدى مزايا علم دلالة الدور المفهومي هو أنه قابل للتطبيع بشكل معقول. تبدو أنواع العلاقات المفترضة بين حالات النظام مثل أنواع العلاقات بين الحالات التي يمكن أن يدركها الكمبيوتر المبرمج بشكل مناسب. إذا كان الكمبيوتر قادرًا على القيام بذلك، فليس من شك في أن

الشيء الذي جرى القيام به هو شيء ميكانيكي ومنسجم تمامًا مع رؤية الواقع الفيزيائية والطبيعية.

ومع ذلك، برغم أنه يمكن النظر إلى علم دلالة الدور المفهومي على أنه يتمتع بميزة في تفسير معنى المفاهيم المنطقية الرابطة مثل «واو العطف»، فإنَّ كثيرًا من الفلاسفة يعدُّونه غير معقول بدرجة كبيرة بوصفه تفسيرًا للمفاهيم التي تشير إلى كائنات العالم الواقعي بالطريقة التي تشير بها كلمة «كلب». واحدة من الشكاوى التي نوقشت في كثير من الأحيان ضد علم دلالة الدور المفهومي هو أنه يؤدي إلى نوع من كلية المعنى meaning holism التي تستلزم أن المفكِّرين المتميزين لا يمكن أن يكون لديهم أفكار ذات مضامين مشتركة.

افترض أن إبراهيم وإسماعيل يختلفان فيما يتعلق بالأشياء التي يعتقدان بها حول الكلاب. لنفترض أن إبراهيم يعتقد أنه تعرض للعض من قبل كلب، لكن إسماعيل لا يعتقد شيئًا كهذا. ويترتب على ذلك أن مفهوم الكلب عند إبراهيم مرتبط بمجموعة مختلفة من المعتقدات في نظامه المعرفي أكثر من مفهوم الكلب عند إسماعيل في نظامه المعرفي. يبدو أن علم دلالة الدور المفهومي يستلزم أن إبراهيم وإسماعيل لا يفكران في الشيء نفسه عندما يفكران في الأفكار التي سيعبر عنها كل منهما من خلال نطق «الكلب على الحصيرة». ومع ذلك، يجري الزعم بأنها حقيقة بديهية للحس المشترك أن المفكريْنِ المتميزيْنِ اللذين لديهما مجموعات متميزة من الاعتقادات حول الكلاب بوسعهما مع ذلك التفكير في أفكار حول الكلاب لها المضمون نفسه. يستطيع أن يفكِّر مُفكِّران متميزان بصورة متساوية في أن الكلب على الحصيرة. إذا كان الأمر كذلك، فإن علم دلالة الدور المفهومي يواجه مشكلة خطيرة في تفسير ذلك.

ومع ذلك، ربما يكون هذا الاعتراض غير صحيح. ربما لا يفكر في أي

وقت اثنان من المفكرين في الأشياء نفسها تمامًا. وإنما يأتي تفكيرهما في أشياء متشابهة (لكن ليست متطابقة)، وتكون لديهما أفكار ذات مضامين متشابهة. إذا كان الأمر كذلك، فربما يكون هناك أمل لعلم دلالة الدور المفهومي برغم كل شيء.

النظرية السببية أو المعلوماتية

في محاولة إلى حد ما لاجتناب أنواع المشكلات التي تنشأ لعلم دلالة الدور المفهومي، انجذب كثير من الفلاسفة إلى آراء في القصدية حيث تكون نوعًا من العلاقة المباشرة بين المفكر والموضوع. وفي هذا الرأي، يستطيع اثنان من المفكرين التفكير معًا في الكلب نفسه تمامًا على الرغم من تمسُّكهما باعتقادات متباينة بشدة حول هذا الكلب أو حتى اعتقادات متباينة بشدة حول الكلاب بصفة عامة. ومحاولة تأسيس القصدية بوصفها نوعًا من العلاقة المباشرة بموضوعات العالم الواقعي هي طريقة تنظر إلى القصدية بوصفها متأصلة في نوع من العلاقة السببية causal بين المفكرين وموضوعات العالم الواقعي التي يفكرون فيها.

إذا كانت القصدية تفاعلًا سببيًا بين مفكر وموضوع، فما عسى أن يكون نوع العلاقة السببية؟ هناك اقتراح يقول إن العلاقة هي الإدراك، أو متأصلة فيه - العلاقة بين المدركين والموضوعات المدركة. والقول إن القصدية متأصلة في الإدراك هي وجهة نظر فلسفية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتاريخ التجريبية (كما نوقش في الفصل الحادي عشر).

أحد مصادر الإلهام للطريقة السببية هو ظاهرة تحدث في العالم الطبيعي يسميها بعض الفلاسفة «المعنى الطبيعي». يحدث المعنى الطبيعي عندما تكون هناك علاقة سببية بين ظاهرتين بحيث يمكن اعتبار إحداهما علامة أو إشارة تشير إلى وجود الأخرى. تتضمن الأمثلة على استخدام

الكلمات «يعني» و«يدل على» على طول خطوط فكرة المعنى الطبيعي هذه «الدخان يدل على النار»، و«البقع الحمراء على الوجه تعني الحصبة» و«مئة حلقة شجرة في مقطع مستعرض من جذع شجرة يعني أن عمر الشجرة مئة عام». والفكرة الأساسية للمعنى الطبيعي هي أن بعض الظواهر التي تحدث بشكل طبيعي **تحمل معلومات** حول ظواهر أخرى تحدث بشكل طبيعي.

والطريقة لتطبيق هذه الفكرة على قصدية الحالات العقلية هي القول إن الحالات العقلية تمثل الأشياء التي تسببها أو تحمل معلومات عنها. مثل هذا الاقتراح لديه قدر معين من المعقولية عند تطبيقه على حالات إدراكية. ولذلك، على سبيل المثال، عندما ننظر أنا وأنت إلى مظلتين مختلفتين ولكنهما متشابهتان للغاية، فإن ما يجعل إدراكي إدراكًا لمظلّة واحدة وليس الأخرى هو أن إدراكي تُسببه مظلة واحدة وليس الأخرى.

وبرغم هذه المعقولية عند تطبيقها على حالات إدراكية، يبدو أن الطريقة السببية تواجه مشكلات عند تطبيقها على حالات عقلية أخرى، وخاصة الحالات العقلية مثل الأفكار حول الحوادث المستقبلية والكائنات غير الموجودة. لا يمكن أن تكون الحوادث المستقبلية هي أسباب الأفكار الحالية، لأنه (ما لم يكن السفر عبر الزمن ممكنًا) لا يمكن أن يكون للأشياء في المستقبل تأثيرات في الأشياء في الوقت الحاضر. لا يمكن للكائنات غير الموجودة أن يكون لها تأثيرات في الأفكار الفعلية، لأنها غير موجودة! مشكلة عدم الوجود هي مشكلة خطيرة للغاية بالنسبة للنظرية السببية أو المعلوماتية في المضمون.

النظرية التطورية الغائية

في قلب النظرية الغائية في المضمون، تكمن فكرة الغائية teleology، فكرة امتلاك هدف أو غاية. والطريقة التي تملك بها الأشياء غايةً تكون إذا

خصَّصْنا غايةً لها. يمكن أن تصبح الجريدة الملفوفة بمثابة حاجز للباب إذا قررت أن هذا هو غايتها. الطريقة الأخرى التي يكون فيها للأشياء غاية، خاصة إذا كانت هذه الأشياء هي سمات وسلوكيات لكائنات حية، هي إذا تطورت هذه الأشياء، أي إذا تم اختيار هذه الأشياء في عملية التطور الداروني. البقع الموجودة على فراء الحيوان لها غاية الفعل كتمويه لأنَّ هذا قد منح أسلاف هذا الحيوان ميزة البقاء على قيد الحياة.

ما يعنيه أن نقول، من وجهة نظر غائية تطورية، إن العيون للرؤية وإن القلب لضخ الدم، هو أن الرؤية وضخ الدم يفسر كيف تم انتخاب أجزاء الجسم هذه في عملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي. إن توسيع وجهة النظر هذه لتفسير قصدية الحالات العقلية يتضمن توضيح الحالات العقلية التي يتم انتخابها بشكل طبيعي.

يمكن تفسير النظرية الغائية في المضمون بوصفها توسيعًا للنظرية السببية في المضمون. والتوسيع هو الربط بين فكرة المعنى الطبيعي natural meaning وفكرة الغاية التطورية evolutionary purpose. تمثل الحالات العقلية ما تم انتخابه بشكل طبيعي لنقل المعلومات عنه.

يظهر مثل هذا الربط وعدًا بحل مشكلة عدم الوجود. بدلًا من القول، كما تقول النظرية السببية، إن التمثيل العقلي يمثل كل ما يسببه، تقول النظرية الغائية إن التمثيل العقلي يمثل كل ما تم انتخابه من خلال التطور ليكون متسببًا به. ولتوضيح ذلك، افترض أن هناك حالة لمخ ضفدع يتم تنشيطها عندما تتحرك أشياء صغيرة مظلمة في المجال البصري للضفدع. من المعقول أن الغاية التطورية لمثل هذه الحالة المخية هو الإشارة إلى وجود الذباب، حيث إن القدرة على اكتشاف الذباب (مصدر غذاء للضفدع) تمنح أسلاف الضفدع ميزة البقاء على قيد الحياة. إذا تم تعليق محمل كرة صغيرة على خيط أمام وجه الضفدع، فسيؤدي ذلك إلى تنشيط أجهزة

الكشف عن ذبابة الضفدع. تمثل حالات أجهزة الكشف هذه المجال البصري للضفدع على أنه يحتوي على ذبابة، حتى لو لم يكن هناك حاليًّا أي ذبابة بالقرب من الضفدع. وهذا يوضح الطريقة التي يمكن بها تفسير النظرية الغائية على أنها تقدِّم حلًّا لمشكلة عدم الوجود.

خاتمة

القصدية جانب منتشر في حياتنا العقلية. وهي منتشرة إلى درجة أن بعض الفلاسفة يتمسكون بأن القصدية هي العلامة على ما هو عقلي، فالحالة تكون حالة عقلية إذا -وفقط إذا- أظهرت قصدية. ومع ذلك، برغم مركزية القصدية، فهي ظاهرة غريبة كأشد ما تكون الغرابة. وقد كافح الفلاسفة لإظهار كيف أن وجود القصدية يمكن أن يكون منسجمًا مع الرؤية الطبيعية للعالم.

مراجع معلق عليها

Cummins, Robert (1989) *Meaning and Mental Representation* (Cambridge, MA: MIT Press).

رؤية عامة ممتازة للنظريات الرئيسة في تحديد المضمون مع نظرة على القضايا التي تهم العلم الإدراكي.

Frances, Bryan (2002) «Twin Earth,» in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/tea.htm, accessed February 11, 2013.

رؤية عامة ممتعة لمناقشات النزعة الخارجية التي نشأت عن تجربة الفكر الأرض التوأم لبتنام (1975).

Freeman, Walter (2007) «Intentionality,» *Scholarpedia*, *2*(2), 1337, full text available at http://www.scholarpedia.org/article/Intentionality, accessed February 11, 2013.

نظرة عامة من عالم على القصدية مثيرة للاهتمام برغم خصوصيتها.

Haugeland, John (1990) «The Intentionality All-Stars,» *Philosophical Perspectives, 4, Action Theory and Philosophy of Mind*, 383–427.

نظرة عامة ممتعة على بعض المواقف الرئيسة المتعلقة بالقصدية.

Jacob, Pierre (2010) «Intentionality,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/intentionality/, accessed February 11, 2013.

نظرة عامة من الدرجة الأولى تمامًا على هذا الموضوع الصعب.

Pitt, David (2008) «Mental Representation,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at (http://plato.stanford.edu/ archives/fall2008/entries/mental-representation/, accessed February 11, 2013.

رؤية عامة رائعة على ملاءمة التمثيل العقلي لأجزاء مختلفة من فلسفة العقل (على سبيل المثال، الوعي، التصور، النزعة الاستبعادية).

Putnam, Hilary (1975) «The Meaning of 'Meaning',» *Minnesota Studies in thePhilosophy of Science*, *7*, 131–193, full text available at http://mcps.umn.edu/assets/pdf/7.3_Putnam.pdf, accessed February 11, 2013.

مناقشة كلاسيكية للأرض التوأم والنزعة الخارجية.

14

الوعي والكيفيات

تفاؤل حول تفسير الوعي

ظهر الوعي والموضوعات المرتبطة به مثل الكيفيات ظهورًا قليلًا حقًّا في المناقشات الفلسفية التي يغطيها هذا الكتاب. وحتى الآن، كان الموضوع الرئيس لمثل هذه المناقشات هو الخلاف بين المتشائمين والمتفائلين فيما يتعلق بما إذا كان من الممكن تفسير الوعي والكيفيات، وخاصة ما إذا كان يمكن تفسيرهما بمصطلحات فيزيائية. شغل الثنائيون وأنصار شمول النفس الموقف المتشائم. وكان التشاؤم بشأن تفسير الوعي أمرًا مركزيًّا في حججهم عن الفجوة التفسيرية ضد الفيزيائية. وهناك مجموعة منوعة من الفيزيائية مثل نظرية هوية العقل-المخ والوظيفية تمثل موقفًا متفائلًا بشأن مسألة ما إذا كان الوعي يمكن تفسيره على الإطلاق. ما لم نشهده بعد، ولكننا سنراه في الفصل الحالي، هو التفصيلات الحقيقية حول الكيفية التي قد يقترحها المتفائلون لتفسير الوعي. وسوف ننظر في الفصل الحالي في اقتراحين من هذا القبيل. ويعكس الاقتراحان معًا الاتجاه العام في فلسفة العقل المستوحاة من العلم الإدراكي لتكون وظيفية وتمثيلية. أي أنها توضح تفسيرات الوعي في حدود الأدوار التي تؤديها حالات معينة، والأدوار التي يمكن أن تؤديها أداءً جيّدًا بصورة متساوية أجهزة الكمبيوتر والأنظمة البيولوجية. زد على ذلك أن هناك دورًا مهمًّا تؤديه التمثيلات العقلية في كل

نظرية. وبقدر ما تكون هذه النظريات التمثيلية للوعي متفائلة بشأن تطبيع الوعي، فإنها تكون متفائلة أيضًا بشأن تطبيع التمثيل، وهو موضوع رئيس في الفصل السابق.

قبل أن ننتقل إلى النظريات، سوف نلقي نظرة على بعض الأفكار الأساسية المتعلقة بما يحتاج إلى تفسير في تقديم تفسير الوعي. تسعى النظريات التي سوف ندرسها سعيًا جادًّا لتفسير واحدة أو أكثر من هذه الظواهر المختلفة للوعي. علاوة على ذلك، تسعى النظريات جاهدة إلى تفسير العلاقات بين هذه الظواهر. والطريقة المفيدة للتعامل مع الوعي هي دراسة الاستعمالات المختلفة لكلمة «واع» والكلمات المرتبطة بها.

التركيز على عدة استعمالات مختلفة لكلمة «واع»

من المفيد بحث استعمالات كلمات مثل «واع» و«وعي»، وكذلك الكلمات ذات الصلة مثل «إدراك». وفي هذا الفصل، سوف نركز على أربعة من الاستعمالات الرئيسة لـ«واع» التي جذبت اهتمام فلاسفة العقل المعاصرين. يمكن القول إن كلًّا من هذه الاستعمالات الأربعة لكلمة «واع» تُسمِّي أربع ظواهر متميزة أو أربعة أنواع متميزة من الوعي (أو، بالتناوب، أربعة معاني مميزة لكلمة «واع») التي يجب أن تسعى نظرية الوعي إلى تفسيرها. هذه الظواهر الأربع هي (1) وعي المخلوق، (2) الوعي المتعدي، (3) وعي الحالة، و(4) الوعي الظاهراتي.

وعي المخلوق

يستعمل هذا الاستعمال الأول لكلمة «واع» لوصف كائن حي بأكمله، على عكس حالة لكائن حي، بأنه واع. والمرادفات القريبة هي «مستيقظ» و«مدرك». وعندما نصف شخصًا أو حيوانًا غير بشري بأنه لاواعٍ -كما هو

الحال عندما يكون نائمًا أو مخدرًا- فإننا نصفه بأنه يفتقر إلى وعي المخلوق creature consciousness. يبدو أن الشيء الرئيس الذي يدلّ على تمييز المخلوق الواعي من المخلوق اللاواعي هو القول إن المخلوق الواعي مستيقظ ومستجيب للمثيرات بينما المخلوق اللاواعي ليس مستيقظًا ولا مستجيبًا.

الوعي المتعدي

إن المعنى المتعدي لكلمة «واع» تُميّزه استعمالات نقول فيها إن شخصًا ما واعٍ بشأن شيء ما. في رؤية شيء ما تصبح واعيًا بشأنه. وسماع شيء ما هو طريقة أخرى للوعي بشأن شيء ما. ويمكن القول إن الطريقة الأخرى لكون المرء واعيًا بشأن شيء ما هي التفكير حوله. وعلى خلاف استعمال المخلوق لكلمة «واعٍ»، التي تكون صفة تنطبق على مخلوق، يستخدم الاستعمال المتعدي لكلمة «واع» للإشارة إلى العلاقة بين المخلوق والشيء الذي يكون المخلوق واعيًا بشأنه أو مدرِكًا له.

والشيء الجدير بالملاحظة هو أن علاقة الوعي المتعدي قد تكون ببساطة علاقة بالمعنى النحوي من دون أن تكون علاقة بالمعنى الميتافيزيقي. إذا كان التفكير في شيء ما ليس في الحقيقة علاقة بشيء تم التفكير فيه (فرض ناقشناه في الفصل الثالث عشر)، إذن عند التفكير في شيء لا يحتاج المرء حقًّا، من الناحية الميتافيزيقية، إلى أن يكون مرتبطًا بشيء حقيقي.

وعي الحالة

مثل استعمال المخلوق لكلمة «واع»، فإنّ استعمال الحالة للكلمة يدل على صفة. ومع ذلك، فبدلًا من استعمالها كصفة تنطبق على مخلوق بأكمله، فهي في هذا الاستعمال صفة تُطبق فقط على حالة مخلوق، وعلى وجه الخصوص، حالة عقلية لمخلوق.

إذا كنت على ألفة بالفكرة الأساسية للاوعي عند فرويد، فقد تكون بالفعل على ألفة بالفكرة الأساسية لوعي الحالة. افترض سيجموند فرويد أنَّ كثيرًا من سلوكياتنا كانت بسبب اعتقادات لاواعية ورغبات لاواعية. وما دام الاعتقاد أو الرغبة حالة عقلية، فإننا في وصف الاعتقاد أو الرغبة على أنها واعية أو لاواعية، ترانا نستعمل مفهوم وعي الحالةstate consciousness .

الاختلاف بين الحالات العقلية الواعية والحالات العقلية اللاواعية مهمّ في فهم ظواهر معينة مثل الإدراك دون الوعي، ففي أمثلة الإدراك دون الوعي، يتم تقديم المثيرلشخص بطريقة لا يقرر الشخص رؤيته. ومع ذلك، لا يزال هناك دليل على أن الشخص قد شاهده بالفعل. على سبيل المثال، إذا اضطُرَّ إلى تخمين ما رآه، فإنه يكون أفضل حالًا من الصدفة في تخمين الإجابة الصحيحة. في مثل هذه الحالات، إذن، يبدو أن الأشخاص لديهم حالات إدراكية هي حالات إدراكية **لاواعية**. وعادة، عندما ندرك شيئًا ما، يكون في وسعنا تقرير أننا أدركناه. ويمكن القول، في الحالات التي يمكن فيها التقرير عن الحالات الإدراكية من قبل الشخص الذي يمتلكها، تكون الحالات الإدراكية حالات إدراكية **واعية**.

الوعي الظاهراتي

إن فكرة الوعي الظاهراتي هي إلى حد كبير فكرة تقنية لها علاقة بمناقشات معينة في الفلسفة أكثر من ارتباطها بالاستعمال الراسخ لـ«واع» في الكلام العادي. إن فكرة الوعي الظاهراتي هي فكرة تشمل أفكارًا فلسفية مثل فكرة السمة الظاهراتية للخبرات، وفكرة الكيفيات، وفكرة ما يبدو بحيث يكون كائنات معينة أو ما يبدو بحيث يكون في حالات معينة.

ويمكن القول إن عبارة «الوعي الظاهراتي» هي إما طريقة فنية للحديث عن وعي المخلوق أو طريقة فنية للحديث عن وعي الحالة. ويتعلق المفتاح

لإدراك هذه النقطة بالطريقة التي يرتبط بها الوعي الظاهراتي في الأدب بعبارة «ما يبدو». هناك استعمال لعبارة «ما يبدو» يتعلق بالمخلوقات، كما هو الحال في سؤال ناجل الشهير حول ما إذا كان بإمكان العلم الموضوعي أن يفسر ما يبدو أن يكون خفاشًا. وهناك استعمال آخر لعبارة «ما يبدو» يتعلق بحالات الناس، كما هو الحال في السؤال المركزيّ في حجة المعرفة عند جاكسون، «هل يمكن لشخص لم يسبق له أن مر بخبرة حمراء أن يعرف ما يبدو أنه يملك خبرة حمراء»؟ من الواضح أن السؤال يتعلّق بنوع من الحالة العقلية، حالة امتلاك خبرة بالاحمرار.

وبرغم كونه استعمالًا فنيًّا من دون اتصال واضح باستعمالات الحس المشترك لمصطلح «واع»، فإن «الوعي الظاهراتي» غالبًا ما يستعمل من قبل الفلاسفة لتمييز ما يعدُّونه جانب الوعي المهم والمربك فلسفيًّا إلى أبعد الحدود. «المشكلة الصعبة للوعي» (باستعمال العبارة المرتبطة على نطاق واسع بالفيلسوف ديفد تشالمرز) التي كثيرًا ما نوقشت هي مشكلة تتعلق بما إذا كان يمكن تقديم أي تفسير للوعي الظاهراتي phenomenal consciousness، وخاصة التفسيرات في حدود الخواص الفيزيائية أو الوظيفية.

وسبيلنا الآن إلى فحص نظريتين للوعي. فأمّا أولاهما فهي صورة من النظرية التمثيلية من المستوى الأعلى في الوعي، نظرية فكر المستوى الأعلى higher order thought theory في الوعي عند ديفد روزنتال. وأما الأخرى فهي النظرية التمثيلية من المستوى الأول first order representational theory للوعي، وخاصة الصورة التي نشأت مع الفيلسوف مايكل تاي - نظريته «م ق م م غ» في الوعي.

نظرية فكر المستوى الأعلى في الوعي عند روزنتال

إن جوهر نظرية فكر المستوى الأعلى في الوعي، المشار إليها فيما بعد

بنظرية ف م ع (HOT) للوعي، هو أن الحالة تكون واعية عندما يكون لدى المرء نوع معين من الفكر حولها، فكر من المستوى الأعلى. لنتذكر مناقشتنا للحالات العقلية من المستوى الأعلى في الفصل الثالث عشر. ما يعنيه أن نقول عن تفكير إنه «مستوى أعلى» هو أنه تفكير عن حالة عقلية. الفكر حول شيء ما ليس حالة عقلية، على سبيل المثال، فكرة أن هناك قطة على الحصيرة، هي فكرة من المستوى الأول. إذا كنت تفكر لنفسك، «أنا أفكر في قطة على حصيرة»، إذن، بالتفكير في ذلك، يكون لديك فكر من المستوى الأعلى. وعلى وجه الخصوص، يكون لديك فكر من المستوى الثاني. الفكر من المستوى الثالث هو فكر حول فكر من المستوى الثاني.

من بين الأنواع الأربعة للوعي التي نوقشت سابقًا في هذا الفصل -وعي المخلوق، والوعي المتعدي، ووعي الحالة، والوعي الظاهراتي- نجد أن النوع الذي تسعى نظرية ف م ع في المقام الأول إلى تفسيره هو وعي الحالة. وتسعى نظرية ف م ع إلى تفسير ما يجعل بعض الحالات العقلية واعية، وما يميز الحالات العقلية الواعية عن الحالات العقلية اللاواعية.

إحدى الأفكار الرئيسة التي تعتمد عليها نظرية ف م ع هي فكرة الحس المشترك أنه عندما يكون لديك حالة عقلية واعية، فإنك تكون واعيًا بشأن هذه الحالة العقلية. تذكر أنه عندما يكون شخص ما وعيًا بشأن شيء ما، فهذا هو الوعي المتعدي. وعلى هذا النحو، في سعيها لتفسير وعي الحالة في حدود كون المرء واعيًا بشأن حالة عقلية، تسعى نظرية ف م ع إلى تفسير وعي الحالة في حدود الوعي المتعدي. ووفقًا لنظرية ف م ع، فإن الطريقة الحاسمة التي نكون بها واعين بشأن حالاتنا العقلية تكون بالتفكير حولها. ولذلك، نظرًا لأن التفكير حول حالة عقلية أخرى هو فكر من مستوى أعلى، فإن نظرية ف م ع تفسر وعي الحالة بالرجوع إلى أفكار من مستوى أعلى.

قد يبدو، في ظاهر الأمر على الأقل، أن نظرية ف م ع تفسر الوعي في

حدود الوعي، ومِن ثَمَّ تقدم تفسيرًا دائريًا. ومع ذلك، وفقًا لنظرية ف م ع، فإن التفسير ليس دائريًا لأنه يفسر نوعًا واحدًا من الوعي، وعي الحالة، في حدود نوع مختلف من الوعي، الوعي المتعدي. ونظرًا لأنه لا يفسر ظاهرة واحدة في حدود نفسها، فهو ليس تفسيرًا دائريًا.

يمكن وضع إحدى السمات الرئيسة لنظرية ف م ع التي تجعلها غير دائرية على النحو التالي: الحالة التي بمقتضاها يكون المرء واعيًا بشيء ما لا تحتاج هي نفسها إلى أن تكون حالة واعية. خذ، مثلًا، فكر من المستوى الأول أو إدراك أن القطة على الحصيرة. لنفترض أن هذه الحالة من المستوى الأول غير مصحوبة بأي فكر من مستوى أعلى. وفقًا لنظرية ف م ع، في مثل هذا الموقف، سيكون المرء واعيًا بشكل **متعدٍّ** بالقطة على الحصيرة من دون تلك الحالة، التفكير في أن القطة على الحصيرة، هي نفسها حالة واعية.

وفقًا لنظرية ف م ع، بوسعك أن تكون واعيًا بشأن أشياء بصورة غير واعية. على سبيل المثال، بوسعك أن تكون واعيًا بصورة غير واعية بشأن القطة على الحصيرة. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى فقل إنه في حالات الإدراك دون الوعي حيث يكون لدى المرء إدراك من دون أن يكون واعيًا بشأن المدرك الحسي، فإن المرء مع ذلك يكون واعيًا بشأن كل ما يدركه. في مثل هذه الحالة يكون المرء واعيًا بشيء ما من دون أن يكون واعيًا بشأن كونه واعيًا بشأن الحقيقة التي يكون المرء واعيًا بشأنها.

لقد رأينا حتى الآن كيف أن الشيء الرئيس الذي تحاول نظرية ف م ع تفسيره هو وعي الحالة. ولكن ماذا عن الأنواع الثلاثة الأخرى من الوعي الذي ذكرناها، الوعي الظاهراتي، والوعي المتعدي، ووعي المخلوق؟ كيف يتم تفسير هذه الأنواع من الوعي؟ برغم أنّ هذه الأنواع لم تكن محور التركيز الرئيس لنظرية ف م ع، فإنّه يمكن تأويل نظرية ف م ع على أنها تملك شيئًا تقوله عن الظواهر الثلاث المتبقية للوعي.

يرتبط الوعي الظاهراتي ارتباطًا وثيقًا بمفهوم ما يبدو ومفهوم وجود شيء يبدو بحيث يكون مخلوقًا كذا وكذا أو أن يكون في حالة عقلية كذا وكذا. ويمكن القول، ما يبدو هو مسألة المظهر الذاتي لحالاتك العقلية، أي إنه مسألة كيف تبدو لك حالاتك العقلية. ويمكن القول أيضًا إن ما يبدو يتم تحديده تحديدًا كاملًا من خلال مضمون فكر من مستوى أعلى. ولذلك، إذا كان لديّ فكر من مستوى أعلى يكون مضمونه **أرى مربعًا أحمر**، إذن، ما يبدو لي في تلك اللحظة، من وجهة نظري الخاصة، يكون تمامًا كما لو كنت أرى مربعًا أحمر. وبطبيعة الحال، ربما لا أرى بالفعل مربعًا أحمر، ربما لا يوجد مربع أحمر لكي أراه. لكن إذا كنت أفكر في أني أرى مربعًا أحمر، فهذه هي الطريقة التي ستبدو لي بها حياتي العقلية. إذن، هذا الفكر من المستوى الأعلى يحدد ما يبدو لي في تلك اللحظة.

ماذا عن الوعي المتعدي؟ ضمنيًا في الطريقة التي وصفنا بها نظرية ف م ع حتى الآن هو أن الوعي المتعدي يتم تفسيره في حدود أنواع معينة من الحالات التمثيلية، مثل الأفكار والإدراكات. ولذلك، إذا كان لديك فكرة أو إدراك لوجود قطة على حصيرة، فأنت بذلك تكون واعيًا بشكل **متعدٍّ** بشأن وجود القطة على الحصيرة. باختصار، الوعي المتعدي والقصدية هما الشيء نفسه تقريبًا.

فيما يتعلق بوعي المخلوق، إذا كان كون المرء واعيًا هو مجرد مسألة استجابة للمثيرات، وكونه مستجيبًا للمثيرات هو مجرد نوع من الاستعداد لأن يكون واعيًا بالمثيرات، فعندئذ يكون لدينا، ضمنيًا على الأقل، تفسيرًا لوعي المخلوق في حدود الوعي المتعدي. ومع ذلك، كما ذكرنا بالفعل، فإن تفسير جوانب الوعي علاوة على وعي الحالة ليس حقًا الشغل الشاغل لنظرية ف م ع.

اعتراض على نظرية ف م ع: غير معقولة من ناحية الاستبطان

أحد الاعتراضات على نظرية ف م ع في الوعي هو أنها غير معقولة من ناحية الاستبطان. يقول الاعتراض إنه من المعقول إلى حدٍّ كبير أننا في كثير من الأحيان، إن لم يكن معظم الوقت، لدينا حالات واعية دون أن نكون على دراية بهذه الحالات. والطريقة الأخرى لوضع هذه النقطة هي القول إن (1) جوهر نظرية ف م ع هو الزعم أنَّ كل الحالات الواعية هي مناسبات نكون فيها واعين ذاتيًا و(2) من غير المعقول من ناحية الاستبطان أن نكون واعين ذاتيًا في كل مرة يكون لدينا فيها حالة واعية.

تقدم نظرية ف م ع ردًّا مقنعًا على هذا الاعتراض. ووفقًا لهذا الرد، فإن السبب في أننا نجد الاعتراض معقولًا هو أننا نادرًا ما نلاحظ أي أفكار من المستوى الأعلى تصاحب حالاتنا الواعية. علاوة على ذلك، فإن نظرية فكر المستوى الأعلى لديها تفسير لماذا نادرًا ما نلاحظ مثل هذه الأفكار من المستوى الأعلى. لكي تلاحظ إحدى أفكارك من المستوى الثاني، فإن الملاحظة نفسها ستشكل فكرًا من المستوى الثالث، فكرة عن الفكر من المستوى الثاني. لكن، يقول هذا الرد، من النادر أن تكون لدينا أفكار من مستوى أعلى من المستوى الثاني. ومِن ثَمَّ ، من المتوقع في نظرية المستوى الأعلى أننا نادرًا ما نلاحظ وجود أفكار من مستوى أعلى. إذن، القول بأننا نادرًا ما نلاحظ مثل هذه الأفكار لا يقدم اعتراضًا قويًا ضد نظرية ف م ع. ودعونا ننتقل إلى بعض الاعتراضات الأخرى.

يتوقف الاعتراضان التاليان على صور من الزعم أن نظرية ف م ع فكرية أكثر مما ينبغي، فهي تركز أكثر مما ينبغي على الجانب الفكري من العقل، وبذلك تتجاهل جوانب الوعي الأقل توجُّهًا فكريًا والتي لها علاقة أكبر بالوعي الحسي غير الفكري، مثلًا.

اعتراض آخر على نظرية ف م ع : فكرية أكثر مما ينبغي

تركز صورة واحدة من الاعتراض «فكرية أكثر مما ينبغي» على الأطفال والحيوانات غير البشرية. يتمتع هذا النوعان من المخلوقات بحالات واعية بشكل معقول. ومع ذلك، يمضي الاعتراض، من غير المعقول أن تكون هذه المخلوقات متطورة معرفيًّا بما يكفي لتكون قادرة على امتلاك أفكار من مستوى أعلى. يمكن القول، من أجل التفكير في فكرة ما، يجب أن تفهم مفاهيم معينة، مفاهيم يجب تعلمها. على سبيل المثال، لكي تفكر في أن قطة على حصيرة، يجب أن تفهم مفهوم القطط بالإضافة إلى مفهوم الحصير. علاوة على ذلك، هذه المفاهيم هي مفاهيم بشكل غير معقول يستوعبها أي شخص مولود، ومِن ثَمَّ يجب تعلمها. علاوة على ذلك، في حالة الحيوانات هناك كثرة من المفاهيم التي لن يكونوا قادرين على تعلمها. على سبيل المثال، من غير المحتمل أن يكون الكلب قادرًا على تعلم مفهوم MP3 أو فهم مفهوم ما هي أيام الأربعاء.

يستمر هذا الاعتراض في القول إنه لكي يحصل المرء على أفكار من مستوى أعلى، يجب أن يكون لديه مفهوم للحالات العقلية (وإلا كيف يمكن للمرء أن يفكر في الحالات العقلية؟). ومع ذلك، من غير المعقول أن يدرك الأطفال أو الحيوانات غير البشرية مثل هذا المفهوم.

هذه الصورة من اعتراض «فكرية أكثر مما ينبغي» تقول (1) إن نظرية ف م ع تفرض شروط امتلاك مفهوم على الأطفال وغير البشر والتي لا يمكنهم تحقيقها على الرغم من (2) أن كثيرًا من الأطفال وغير البشر لديهم حالات واعية بوضوح. يوضح بيان الاعتراض بهذه الطريقة أن صاحب نظرية ف م ع لديه طريقتان عامتان للرد على الاعتراض. فأما الطريقة الأولى فهي المجادلة ضد (1)، ربما من خلال الجدل بأن الأطفال وغير البشر يمكنهم تلبية الشروط المفهومية على امتلاك أفكار من مستوى أعلى. وأما الطريقة

الثانية فهي المجادلة ضد (2)، ربما عن طريق عرض أسباب التفكير في أن الأطفال وغير البشر ليس لديهم بالفعل أي حالات واعية.

دعنا ننتقل الآن لنلقي نظرة على صورة ثانية من اعتراض «فكرية أكثر مما ينبغي». لا تكز هذه الصورة على الأطفال والحيوانات غير البشرية، وإنما تركز على البشر الناضجين. وفي قلب هذه الصورة يوجد مضمون غير مفهومي nonconceptual content. يمكن القول إنه يوجد للمضمون التمثيلي لكثير من حالاتنا العقلية، خاصة الحالات الحسية، أكثر مما يمكن أن تسيطر عليه المفاهيم التي نملكها. تأمل جميع الألوان العديدة التي يمكن للشخص صاحب البصر العادي أن يميزها بصريًا. تخيل أنك في متجر دهانات تبحث في مئات الأنواع المختلفة من عينات الطلاء. لكل عينة لون يمكنك تمييزها بصريًا، لديك حالة بصرية مختلفة مع مضمون تمثيلي مناظر.

يجادل بعض الفلاسفة بأننا لا نملك مفاهيم كثيرة بقدر ما توجد ألوان يمكن أن نراها. أحد الأدلة على الزعم بأن لدينا عددًا قليلًا جدًّا من مفاهيم الألوان يتعلق بحقيقة أننا لا نستطيع تذكر الاختلافات الدقيقة في اللون. على سبيل المثال، إذا كنت تبحث عن ظلال متشابهة جدًّا من اللون الأزرق وتم عرض عينة ثالثة بعد ذلك بوقت قصير، فسوف تواجه صعوبة بالغة في تذكر أيِّ عينة من الأوليين كانت مطابقة للعينة الثالثة. مهمة الذاكرة هذه ليست صعبة بالنسبة للألوان التي من الواضح أن لديك مفاهيم لها، مثل الأحمر والأخضر. افترض أن اللونين الأولين كانا مختلفين مثل الأحمر والأخضر، وأن اللون الثالث ظل أحمر. عند رؤية اللون الثالث، لن تجد صعوبة كبيرة في تذكر اللون الذي يتطابق مع اللونين الأولين. يستنتج بعض الفلاسفة من هذه التصورات أن مضمون إدراكاتنا للألوان هو مضمون غير مفهومي، نوع من المضمون أكثر دقة من مضامين الحالات المفهومية البحتة مثل الاعتقادات والأحكام.

إذا كانت حالاتنا الواعية لها نوع من المضامين غير المفهومية الدقيقة التي جادل بها بعض الفلاسفة، فيبدو أن هذا يشكل صعوبة لنظرية ف م ع في الوعي. تقول نظرية ف م ع إن مضامين الوعي هي مضامين أفكار معينة. أفكار من المفترض أن تحتوي على مضامين مفهومية فقط، تستطيع فقط التفكير في ما لديك مفاهيم عنه. يتمثل جوهر هذه الصورة من اعتراض «فكرية أكثر مما ينبغي» في أنه نظرًا لأن الخبرة لها مضمون غير مفهومي دقيق، فلا توجد مفاهيم كافية في أفكارنا من المستوى الأعلى لتسيطر تمامًا على المضامين الحقيقية لوعينا.

نظريات التمثيل من المستوى الأول في الوعي

وسبيلنا الآن إلى إلقاء نظرة على صورة من نظرية تمثيلية من المستوى الأول في الوعي. سوف نركز بشكل أساسي على نظرية م ق م غ عند مايكل تاي عن الوعي. ومع ذلك، في قليل من الأحيان سنذكر أيضًا نظرية تمثيلية من المستوى الأول في الوعي نشأت مع الفيلسوف فريد درتسكي.

الهدف الرئيس من نظرية م ق م غ لدى تاي هو تفسير السمة الظاهراتية. «م ق م غ» هو اختصار للمضمون القصدي المتوازن المجرد غير المفهومي. وجوهر النظرية هو تفسير السمة الظاهراتية للخبرة في حدود نوع من المضمون التمثيلي أو القصدي، وعلى وجه التحديد، المضمون المتوازن، والمجرّد، وغير المفهومي. لقد رأينا بالفعل ما يفترض أن يكون المضمون غير المفهومي (تذكر أيضًا اعتراض «فكرية أكثر مما ينبغي» على نظرية ف م ع). وسنرى بعد حين وجهة نظر تاي عندما يسمي بعض المحتويات «متوازنة» و«مجردة».

تسعى نظرية م ق م غ بشكل أساسي إلى تفسير السمة الظاهراتية، هذا الجانب من الحالات الواعية الذي بمقتضاه يوجد شيء بحيث يكون

في مثل هذه الحالات. تسعى نظرية م ق م م غ، إذن أولًا وقبل كل شيء، إلى تفسير الوعي الظاهراتي.

تسعى نظرية م ق م م غ إلى تفسير السمة الظاهراتية في حدود مضامين التمثيلات من المستوى الأول، وخاصة التمثيلات الإدراكية والشبيهة بالإدراك للأشياء في البيئة. وفقًا لنظرية م ق م م غ، فإن السمة الظاهراتية لرؤية تفاحة، مثلًا، بوصفها حمراء فقط هي المضمون التمثيلي من المستوى الأول لتلك الحالة الإدراكية. هذه الحالة الإدراكية تمثل التفاحة بحيث تملك خاصية كونها حمراء. إن السمة الظاهراتية للحالة الإدراكية هي الطريقة نفسها التي تمثل بها التفاحة كما تكون. والاحمرار المُمَثَّل للتفاحة هو السمة الظاهراتية نفسها للحالة الإدراكية.

وينطبق تقرير مماثل على الحالات الشبيهة بالإدراك مثل الصور اللاحقة والهلاوس (تذكر مناقشاتنا للحالات الشبيهة بالإدراك من الفصل الحادي عشر). في حالة الهلوسة البصرية بتفاحة حمراء، يكون للفرد تمثيل عقلي مع مضمون من المستوى الأول لتفاحة بحيث تكون حمراء. ومرة أخرى، الاحمرار المُمثل للتفاحة هو الشيء نفسه تمامًا مثل السمة الظاهراتية للحالة العقلية.

تضع نظرية م ق م م غ لدى تاي قيدين على ما يتم تمثيله في الخبرة. فأما القيد الأول فهو أن ما يتم تقديمه يكون مجردًا. وأما الثاني فهو أن التمثيلات غير مفهومية. ما يعنيه أن نقول إن المضمون مجرد هو أنه لا يتعلق بموضوع (شيء) واحد معين، بل يتعلق بخصائص يمكن أن تشترك فيها موضوعات كثيرة. على سبيل المثال، يمكن أن تكون تفاحتان محددتان حمراوين معًا. وجزء من المضمون التمثيلي للخبرة هو احمرار التفاحة الذي يراه المرء. ويمكن للمرء أن يكون لديه مضمون مشابه حتى لو كان يشاهد تفاحة محددة مختلفة. المضمون المتشابه عبر خبرتين متميزتين لتفاحتين متميزتين هو مضمون مجرد. وفكرة تاي هنا هي أن السمة الظاهراتية -ما

يبدو مثل جانب الخبرة- هي صورة مجردة وليست محددة. ما يبدو أنه يشبه رؤية تفاحة يمكن أن يكون هو نفسه ما يبدو أنه يشبه رؤية تفاحة متميزة من الناحية العددية.

دعنا ننتقل الآن لفحص الاختلاف الرئيس بين طرائق المستوى الأول وطرائق المستوى الأعلى. يتعلق الاختلاف الرئيس بما تقوله هذه الطرائق عن العلاقات بين وعي الحالة والوعي المتعدي. وفقًا لطريقة المستوى الأعلى، لكي تكون الحالة واعية، يجب أن يكون المرء واعيًا بها. وتنكر طرائق المستوى الأول هذا، مثل طريقة تاي وطريقة درتسكي. في حين تقول طريقة المستوى الأعلى إن الحالة الواعية هي الحالة التي تكون واعيًا بشأنها، تقول نظرية المستوى الأول إن الحالة الواعية هي الحالة التي تكون واعيًا بها. ووفقًا لنظرية المستوى الأول، فإن الحالة التي تجعلك واعيًا على نحو **متعدٍّ** بشأن شيء ما هي في ذاتها حالة واعية. والحالة من المستوى الأول ليست في حاجة إلى أن تكون مصحوبة بحالة من مستوى أعلى لكي تكون واعية.

ويمكن تفسير تقرير تاي عن السمة الظاهراتية على أنه يقدم أيضًا تقريرًا عن وعي الحالة. لقد رأينا بالفعل، وفقًا لتاي، أن السمة الظاهراتية هي نوع من المضمون التمثيلي المجرد وغير المفهومي. والجانب الآخر من وجهة نظره هو أن المضمون يجب أن يكون متوازنًا، هذا هو «م» في نظرية م ق م م غ. ما يقصد بالمضمون أن يكون متوازنًا هو ما يقصد بالمضمون أن يكون متاحًا للاستخدام من قبل أنظمة عقلية أخرى، مثل الأنظمة التي تتضمن الاعتقاد والرغبة والحالات الأخرى المرتبطة بالسلوك الذكي أو العقلاني، بما في ذلك السلوك اللفظي.

الطريقة التي يمكن أن يُقرأ بها تقرير تاي على أنه يقدم شروطًا لوعي الحالة هي كما يلي: الحالة الواعية هي حالة عقلية لها مضامين تمثيلية متوازنة، ومجردة، وغير مفهومية.

حجة الشفافية لنزعة التمثيل من المستوى الأول

إحدى الحجج التي كثيرًا ما نوقشت حول النظريات التمثيلية من المستوى الأول في الوعي هي حجة الشفافية transparency argument. الفكرة الأساسية في صميم حجة الشفافية هي أن التجارب الواعية شفافة، وهذا يعني أنه عندما تحاول أن تصبح مدركًا لإحدى خبراتك، فإن كل ما يمكنك إدراكه هو خواص الشيء الذي تكون الخبرة خبرةً عنه. لا يمكن للمرء أن يدرك خواص الخبرة نفسها.

تأمل، على سبيل المثال، خبرتك مع الكلمات التي تقرؤها الآن. في امتلاك هذه الخبرة، تكون مدركًا للكلمات، وتكون مدركًا للعلامات الداكنة على خلفية فاتحة. حاول الآن أن تصبح مدركًا، ليس للكلمات، بل للخبرة بالكلمات. هل هذا معقول أصلًا؟ هل هناك أي شيء يجب إدراكه إلى جانب ما تكون الخبرة به، وفي هذه الحالة، الكلمات، والخلفية، وخواصهما؟ الجواب عند أصحاب نزعة التمثيل من المستوى الأول «لا».

من المفترض أن تدعم الشفافية المزعومة للخبرة نزعة التمثيل من المستوى الأول بالطريقة التالية: إذا كان كل ما يمكن أن يدركه المرء في امتلاك خبرة هو ما تكون الخبرة به، فإن أفضل تفسير لذلك هو القول إن كل ما يوجد لمضامين الوعي هي المضامين التمثيلية من المستوى الأول للخبرات. لاحظ الطريقة التي يتعارض بها هذا مع طرائق المستوى الأعلى. تؤكد طرائق المستوى الأعلى أن الحالة الواعية هي الحالة التي يكون المرء واعيًا بشأنها. وهذا يستلزم أن الخبرة الواعية هي خبرة يكون المرء واعيًا بشأنها. ولكن إحدى الطرق لقراءة حجة الشفافية هي القول إنه من الصعب، وربما حتى من المستحيل، أن يكون المرء واعيًا بخبرات المرء نفسها بوصفها مقابلة للأشياء الدنيوية التي تكون الخبرات خبراتٍ عنها.

حجة «البقعة» لنزعة التمثيل من المستوى الأول

حجة «البقعة» لنزعة التمثيل من المستوى الأول هي حجة الفيلسوف فريد درتسكي. ومركز هذه الحجة هو الظاهرة التي يشار إليها أحيانًا باسم «عمى التغيير» change blindness (على الرغم من أن هذه التسمية ربما تكون مضللة). في حالات ما يسمى بعمى التغيير، يمكن تقديم مشهدينِ يختلفان في تفصيل واحد فقط من دون ملاحظة أي تفصيل يكون مختلفًا.

تخيل أنه قد عرض عليك المشهد الأول، الذي يحتوي على 15 شكلًا صغيرًا داكنًا، مثل المثلثات، والنجوم، والدوائر، والسداسيات. بعد بضع ثوانٍ، تتم إزالة المشهد الأول ويظهر المشهد الثاني. يختلف المشهد الثاني عن الأول في تفصيل صغيرواحد فقط. له حضور بالشكل الـ16، بقعة صغيرة في الركن الأيمن السفلي يمكن أن نسميها «بقعة». سيواجه الأشخاص الذين عرض عليهم المشهدين صعوبة بالغة في ملاحظة الاختلاف. يمكن لبعض الأشخاص فحص المشهدين بعناية شديدة من دون ملاحظة الاختلاف. (للعثور على بعض عروض الفيديو الشيقة عن هذه الظاهرة، ابحث على الإنترنت عن «عمى التغيير»). ويمكن السماح للشخص بالتحديق في كل مشهد لعدة ثوان، ويفحص كل مشهد بعينيه بالكامل، ومع ذلك لا يلاحظ الاختلاف بين المشهد الأول والمشهد الثاني. نظرًا لأن الشخص قد نظر إلى المشهد الثاني بالكامل -فحص كل جزء منه فحصًا بصريًّا- فمن المعقول أن يكون الشخص لديه خبرة واعية بشأن كل جزء منه. هذا يعني أن لديه خبرة واعية حتى بشأن البقعة، نظرًا لأن البقعة جزء من المشهد الثاني. ومع ذلك، لا يلاحظ الشخص أن خبرته بشأن المشهد الثاني تختلف عن خبرته بشأن المشهد الأول. ويمكن تفسير هذا على أنه إظهار أن الشخص يفتقر إلى وعي معين من مستوى أعلى بخبراته. الشخص مدرك للبقعة، لكنه لا يدرك أن خبرته بشأن المشهد الثاني تختلف عن خبرته بشأن المشهد الأول.

يجادل درتسكي بأن مثل هذه التصورات تدعم الرأي القائل إن الحالة العقلية يمكن أن تكون واعية من دون أن يكون الشخص في الحالة واعيًا بشأنها. وفي هذه الحالة، يكون لديك حالة واعية ببساطة بمقتضى كونك واعيًا بالبقعة. لست في حاجة إلى وعي ذاتي، لست في حاجة إلى أن تكون مدركًا لخبرتك بشأن البقعة حتى تكون خبرة واعية.

خاتمة

دفع الوعي والكيفيات بعض الفلاسفة إلى اعتناق الثنائية واليأس من تفسير الوعي الظاهراتي. ومع ذلك، يظل كثير من الفلاسفة متفائلين بشأن احتمالات تفسير الوعي. والشيء المثير للاهتمام بشكل خاص هو المشروعات التي تسعى إلى تفسير الوعي في حدود القصدية، إمّا على غرار الخطوط التي وضعتها طريقة المستوى الأعلى وإمَّا على غرار طريقة المستوى الأول.

مراجع معلق عليها

Chalmers, David (1995) «Facing Up to the Problem of Consciousness,» *Journal of Consciousness Studies*, *2*(3), 200–219, full text available at http://consc.net/papers/facing.html, accessed February 12, 2013. Concise statement of

«المشكلة الصعبة» للوعي المشهورة لدى تشالمرز.

Dennett, Daniel (1996) «Facing Backwards on the Problem of Consciousness,» *Journal of Consciousness Studies*, *3*(1), 4–6, full text available at http://imprint.co.uk/online/HP_dennett.html, accessed February 12, 2013.

رد دينيت على تشالمرز (1995).

Dennett, Daniel and Akins, Kathleen (2008) «Multiple Drafts Model,» *Scholarpedia*, *3*(4), 4321, full text available at http://www.scholarpedia.org/article/Multiple_drafts_model,accessed February 12, 2013.

بيان موجز لنظرية دينيت للوعي، «نموذج المسودات المتعددة» للوعي.

Dretske, Fred (1993) «Conscious Experience,» *Mind*, *102*(406), 263–283.

مصدر حجة «البقعة» على نزعة التمثيل من المستوى الأول حول وعي الحالة عند درتسكي.

Rosenthal, David and Weisberg, Josh (2008) «Higher-Order Theories of Consciousness,» *Scholarpedia*, *3*(5), 4407, full text available at http://www.scholarpedia.org/article/Higherorder_theories_of_consciousness, accessed February 12, 2013.

نظرة عامة بارعة من قبل أنصار نظرية التفكير من المستوى الأعلى في الوعي.

Tye, Michael (1995) *Ten Problems of Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press).

كتاب ممتع للغاية يصلح رؤيةً عامة للمشكلات الفلسفية الرئيسة حول الوعي، ودفاعًا عن نزعة التمثيل من المستوى الأول عند تاي، نظريته م ق م م غ عن الوعي.

15

هل هذه النهاية؟

الهوية الشخصية، والذات، والحياة بعد الموت

مشكلات الهوية الشخصية

دار معظم هذا الكتاب حول العقل بطبيعة الحال، وسبيلنا الآن إلى ما يمكن أن يكون موضوعًا منفصلًا، موضوع الأشخاص. ومع ذلك، يرى كثير من الفلاسفة أن هذه الموضوعات ليست منفصلة تمامًا. على سبيل المثال، ربما يتمسَّك المرء بأن الشخص مجرد عقل. ويذهب فلاسفة آخرون إلى أن العقل جانب من جوانب الشخص، لكن الشخص ليس مجرد عقل. والرأي عند بعض هؤلاء الفلاسفة الآخرين أن العقول والظواهر العقلية ربما تكون مهمة للغاية في تحديد ماهية الشخص، حتى لو لم تكن القصة الكاملة عن الهوية الشخصية.

وفي هذا القسم، سوف نلقي نظرة وجيزة على أربع مشكلات فلسفية تتعلق بالهوية الشخصية قبل الانتقال، في بقية الفصل، إلى التركيز تركيزًا أساسيًا على واحدة منها، ألا وهي مشكلة الاستمرار.

المشكلة الأولى هي السؤال عن أي نوع من الأشياء يكون الشخص. أي نوع من الأشياء أنا؟ ما الذات؟ هل هي حزمة من الإدراكات؟ هل الذات بدلًا من الجوهر هي التي تتضمن فيها خواص منوعة؟ ربما لا تكون الذات شيئًا

على الإطلاق، ولا يوجد بالفعل أشياء مثل الأشخاص. إذا كان الأمر كذلك، فمن كتب هذا الكتاب؟ ومن يقرؤه؟

يقدم الفيلسوف التجريبي ديفد هيوم إجابة عن هذه المجموعة من الأسئلة، على الرغم من أنها عرضة إلى حد ما لتفسير ما يفكر فيه هيوم بالضبط. يقترح هيوم أنه عندما نمضي في البحث عن شيء يمكن أن تكون الذات متطابقة معه، كما هو الحال عندما نستبطن ونبحث عن علامة ما لشيء يمتلك إدراكاتنا المنوعة، فإننا محكوم علينا ألا نجد شيئًا بالإضافة إلى إدراكاتنا المنوعة. في قراءة لهيوم، ما يقدمه هو شيء معروف على أنه «نظرية الحِزمة» في الذات bundle theory of the self، الذات هي مجرد مجموعة من الإدراكات ولا يوجد شيء جوهري يمتلك الإدراكات. وفي قراءة أخرى لهيوم، ما يقدمه هو نظرية «اللاذات». في مثل هذه النظرية، التي تشترك كثيرًا مع صنوف معينة من الفكر البوذي، الذات لا شيء على الإطلاق، ولا حتى مجموعة من الإدراكات. ووفقًا لهذه الوجهة من النظر، فإن كلمات مثل «أنا» و«وإني» و«ذات» و«شخص» لا تشير بالفعل إلى أي شيء حقيقي وهي أشبه بأسماء شخصيات خيالية أكثر من كونها مصطلحاتٍ تدل على كائناتٍ فعليّة. من وجهة نظر مختلفة حول نوع الشيء الذي يكون عليه الشخص، يعد الشخص نوعًا من الحيوان؛ فالشخص عضو في نوع الجنس البشري. ومن وجهة نظر مختلفة، فإن الشخص هو مجرد جزء من حيوان بشري، الشخص هو نفسه مخ الكائن البشري.

للتعرف على نظرية المخ هذه عن الهوية الشخصية، تخيل أنك تخضع مع شخص آخر، زيد، لإجراء تبادل المخ. نأخذ مخك ونضعه في جسم زيد والعكس بالعكس. وافترض أن جسمك القديم وبداخله مخ زيد قد هلك، هل تنجو؟ إذا كنت شخصًا، ونجوت من هذا الحادثة، فيبدو أن ما أنت عليه هو مخ.

وتتعلق المشكلة الثانية للهوية الشخصية بالسؤال، «ما الذي يُعدُّ شخصًا»؟ هل يمكن لجهاز كمبيوتر مبرمج بشكل مناسب، ربما في جسم إنسان آلي، أن يعد شخصًا؟ ماذا عن البويضة البشرية الملقحة؟ هل هي بالفعل شخص؟ هل يمكن لشخص ذكي بما فيه الكفاية من غير البشر -ربما شمبانزي أو دولفين- أن يعد شخصًا؟ ماذا عن الإنسان الذي لديه أجزاء كبيرة متضررة من المخ على نحو يتعذّر إصلاحه بحيث لم يعد بإمكانه التفكير أو الشعور، ولكنه لا يزال قادرًا على التنفس والحفاظ على دقات القلب. هل هذا الكائن لا يزال شخصًا؟

تتعلق المشكلة الثالثة بمسألة ما الذي يحدد عدد الأشخاص في وقت معين. هل يمكن أن يكون عدد الأشخاص أكبر من عدد الأجسام، كما في حالة افتراضية لشخصين في جسم إنسان واحد؟ هل يمكن أن يكون جسمان متميزان (أو تكون الأجسام) شخصًا واحدًا فقط (كما قد يكون الحال في بعض حالات «الانقسام» الافتراضية، والتي سنناقشها بعد حين في هذا الفصل)؟

المشكلة الرابعة هي مشكلة الاستمرار. هل تظل الشخص نفسه مع مرور الوقت برغم التغيير بطرق مختلفة؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف؟ وإذا لم يكن كذلك، فلماذا؟ مشكلة الاستمرار هي المشكلة التي ستكون المحور الأساسي لبقية الفصل، لذلك دعونا نتعمق أكثر فيها الآن.

مشكلة الاستمرار

تذكر مناقشتنا لقانون ليبنتز من الفصول السابقة، وخاصة الفصل الثاني. قانون ليبنتز هو مبدأ منطقي يحكم مفهوم الهوية. تتمثل إحدى طرق وضع الفكرة الأساسية لقانون ليبنتز في القول إنه إذا كان لدى س بعض الخواص التي يفتقر إليها ص، فإن س و ص ليسا متطابقين، فهما ليسا كائنًا واحدًا

والكائن نفسه ولكنهما كائنان متميزان بدلًا من ذلك. تنشأ مشكلة الاستمرار عندما نحاول التوفيق بين قانون ليبنتز ووجهة النظر المنطقية القائلة إن الشخص نفسه يمكن أن يكون له خواص مختلفة في أوقات مختلفة.

افترض أن سارة قد قصت شعرها. وفي وقت سابق على قص شعرها، الوقت $ت_1$، كان لسارة شعر طويل. وفي وقت لاحق، الوقت $ت_2$، ليس لدى سارة شعر طويل. ونستطيع إدخال هذه الحقائق حول سارة في قانون ليبنتز بالطريقة التالية: لنفترض أن س تكون سارة في $ت_1$، ونفترض أن ص تكون سارة في $ت_2$. لدى سارة في $ت_1$ خاصية تفتقر إليها سارة في $ت_2$ - س لها شعر طويل، و ص ليس لها شعر طويل. ووفقًا لقانون ليبنتز، لا يمكن أن تكون س و ص الكائن نفسه. لكن هذا يعني، إذن، أن هذا الكائن نفسه لم يستمر خلال عملية الحصول على قصة شعر. سارة ذات الشعر الطويل وسارة ذات الشعر القصير شخصان متميزان.

ويجوز تلخيص نتيجة هذا الخط من التفكير بالقول إنه إذا تغير شخص ما في أي خاصية من خواصه، فإنه يتوقف عن الوجود ويظهر الشخص المتميز عدديًا إلى الوجود. لكن هذا ينتهك قضية الحس المشترك القائلة إن الأشخاص يمكن أن يستمروا برغم الخضوع لتغييرات. يبدو أن الحس المشترك يسمح بأن الشخص نفسه يمكن أن يكون له شعر طويل في يوم وشعر قصير في اليوم التالي. إذا كان تفكير الحس المشترك حول الاستمرار الشخصي صحيحًا، فبوسع الأشخاص أن ينجوا من كل أنواع التغييرات. لا يقتصر الأمر على بقاء الشخص على قيد الحياة بعد الحصول على قصة شعر، بل يمكنه أيضًا، على سبيل المثال، البقاء على قيد الحياة من خلال اكتساب الوزن والطول، كما هو معتاد في الانتقال من الطفولة إلى مرحلة البلوغ. زد على ذلك أن المواد الموجودة في جسمك تتجدد باستمرار ومن غير المرجح أنَّ أيًا من الجزيئات المحددة في جسمك

الآن كانت موجودة منذ سبع سنوات.

المشكلة الفلسفية للاستمرار، إذن، هي مشكلة تفسير إمّا (1) كيف يستطيع الناس أن يستمروا خلال التغيير، وإمّا (2) إذا لم يكن ذلك ممكنًا، فلماذا لا يكون ممكنًا.

طرائق معالجة مشكلة الاستمرار

وسبيلنا الآن إلى إلقاء نظرة على أربع طرائق فلسفية لمعالجة مشكلة الاستمرار. وهي (1) الطريقة النفسية، و(2) الطريقة الجسمية، و(3) نظرية الأجزاء الزمانية، و(4) وجهة نظر اللاذات.

الطريقة النفسية

أحد الدعاة الأوائل والأكثر مناقشة للطريقة النفسية لمشكلة الاستمرار هو الفيلسوف جون لوك. يتمسك لوك بأن الوعي يحدد الهوية الشخصية: استمرار الشخص والشخص نفسه بمرور الوقت يرجع إلى استمرارية الذكريات الواعية لهذا الشخص للأوقات السابقة في حياته. وتسمح نظرية لوك بالاستمرار الشخصي حتى عندما يخضع الشخص لتغيير كامل في الجزيئات التي يتكون منها. العامل الحاسم في استمرار الشخص هو تذكُّره بصورة واعية لأوقات سابقة في حياته. هذا الاستمرار للذاكرة الواعية هو ما يجعل الشخص في الوقت $ت_1$ هو الشخص نفسه في الوقت $ت_2$.

أوضح لوك أهمية العوامل النفسية في تحديد الهوية الشخصية من خلال تجربته الفكرية للأمير والإسكافي. يدعونا لوك إلى تخيُّل نفس أمير، تنطوي على ذاكرة واعية لتاريخ الأمير، وتتبادل الأماكن مع نفس الإسكافي حتى تسكن كل نفس الآن جسمًا جديدًا. عندما تتخيل هذه المبادلة الافتراضية للنفس، أين تتخيل أن ينتهي الأمر بالأمير؟ هل الأمير موجود

في المكان نفسه الذي يوجد فيه جسم الأمير الأصلي؟ أم أن الأمير يتماشى مع النفس، النفس التي تسكن وتتحكم الآن في الجسم الذي كانت تسكنه سابقًا نفس الإسكافي؟ النتيجة التي يلح عليها أنصار الطريقة النفسية هي أن الشخص يتماشى مع النفس - يمتلك الأمير الآن جسمًا جديدًا، لكنه لا يزال الأمير. يبدو أن تجربة لوك الفكرية تفترض مسبقًا ثنائية الجوهر في حديثها عن النفوس، ولكن حتى الفيزيائي يمكنه الاتفاق مع النقطة الرئيسة هنا. إذا كان كل ما هو مسؤول عن الوعي والذاكرة قد نُقِل من جسم الأمير إلى جسم الإسكافي، فإن الأمير ذاته يشغل الآن جسم الإسكافي.

هناك صورة فيزيائية أكثر صراحةً من تجربة فكر لوك عن الأمير والإسكافي وهي تجربة فكر عملية زرع المخ. لنفترض أنَّ مُخَّك قد زُرِع في جسم شخص آخر، جسم استُئصل مخه ودمِّر. وتُجرى عملية الزرع بطريقة تجعل مخك وجسمه الجديد على قيد الحياة طوال العملية وبعدها، وقادرين على التفاعل - يتفاعل المخ مع الجسم- بطرق طبيعية. وبعد الاجراء، يتم إرسال المعلومات الواردة من خلال العينين والأذنين في الجسم إلى المناطق الحسية في مخك. وتُنشِّط الأوامرُ الحركية من مخك عضلاتِ الجسم الجديد.

وهنا سؤال رئيس يتعلق بالهوية الشخصية فيما يتعلق بتجربة فكرية لزراعة المخ: هل تنجو من الإجراء؟ يميل كثير من الناس إلى الإجابة «نعم» عن مثل هذا السؤال.

على افتراض أنك شخص وأنك نجوت من الإجراء، يبدو أن الهوية الشخصية تتحدد من خلال العوامل التي تتماشى مع المخ. ويمكن عد هذا نقطة لصالح الطريقة النفسية لأن السبب الرئيس وراء توافق الهوية الشخصية مع المخ، بدلًا من القدم أو الكبد مثلًا، هو أن المخ هو العضو الرئيس المسؤول عن خواصنا النفسية. إنه العضو الرئيس المسؤول عن وعينا وذاكرتنا.

لنفترض أن مخ أليس وُضع في جسم بيتي، مُكوِّنًا كائنًا يمكننا أن نطلق عليه، من أجل المناقشة، «كارلا». ولنفترض أيضًا أن جسم أليس القديم ومخ بيتي القديم قد تم تدميرهما. يمكن طرح سؤال أساسي بشأن الاستمرار الشخصي على النحو التالي: هل أليس مطابقة عدديًّا لكارلا؟ هل هما الشخص نفسه؟

من المعقول تمامًا أن الذكريات تكون مُخزَّنة في الأمخاخ. ولذلك، إذا سألنا كارلا عن اسمها، ستقول «أليس». وإذا قدمنا لكارلا أسئلة حول الحوادث الماضية في حياة أليس وبيتي وسألنا كارلا عن الحوادث التي كانت من حياتها، فستقول إن ذكرياتها كانت عن عيش حياة أليس. قد يرى المؤيدون للطريقة النفسية أن هذه النقاط تفضل وجهة نظرهم الخاصة عن الاستمرار الشخصي. سيقولون إن كارلا هي أليس، إنهما الشخص نفسه. حصلت أليس على جسم جديد، لكنها لا تزال أليس.

مشكلة الانقسام للطريقة النفسية

هناك مجموعة من المشكلات المطروحة في المناقشات الفلسفية للهوية الشخصية تعرف بمشكلات الانقسام fission problems. وتطرح إحدى مشكلات الانقسام بوصفها مشكلة للطريقة النفسية.

افترض أن مخ إبراهيم منقسم إلى نصفين: نصف أيسر ونصف أيمن. يتم الاحتفاظ بنصفي مخ إبراهيم على قيد الحياة وزراعتهما في جسمين تمت إزالة مخهما وتدميرهما: الجسم 1 والجسم 2. نسمي الكائن المتشكل عن طريق زرع النصف الأيسر من مخ إبراهيم في الجسم 1 «الأيسر»، ونسمي الكائن المتشكل عن طريق زرع النصف الأيمن من مخ إبراهيم في الجسم 2 «الأيمن». تبقى كل ذكريات إبراهيم على قيد الحياة، لكنها موزعة عبر نصفي المخ. يبدو كل من الأيسر والأيمن مثل الكائنات البشرية الطبيعية،

ويظهر كل منهما دليلًا على التفكير في نفسه على أنه إبراهيم.

إذن، ما المشكلة التي تطرح أمام الطريقة النفسية؟ لرؤية المشكلة، من المفيد أن تضع في تصورك مبدأً منطقيًّا حول الهوية يمكن أن نسميه تَعدِّ الهُوية transitivity of identity. والطريقة لوصف تعدِّ الهوية هي القول إنه بالنسبة لكل ق وك ول، إذا كانت ق متطابقة مع ك وك متطابقة مع ل، فإن ق متطابقة مع ل، وترتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا بفكرة أنه إذا كانت ق غير متطابقة مع ك، فعندئذٍ إذا كانت ل متطابقة مع ق، فلا يمكن أن تكون ل متطابقة مع ك.

مع أخذ هذه الأفكار حول تعدِّ الهوية بعين الاعتبار، دعونا نفحص حالة إبراهيم: الأيسر، والأيمن. إذا وقف الأيسر والأيمن على مقياس معًا، فسيشير المقياس إلى وزن حوالي ضعف وزن الأيسر فقط أو الأيمن فقط على المقياس. سيقول كثير من الناس إن هذا يرجع إلى أن الأيسر والأيمن هما شخصان متميزان. إذا قبلنا عدم هوية الأيسر والأيمن، وكذلك تعدّ الهوية، يصبح ما يجب أن نقوله عن إبراهيم محيرًا للغاية. إذا كان إبراهيم مطابقًا للأيسر، فلا يمكن أن يكون مطابقًا للأيمن. وإذا كان إبراهيم مطابقًا للأيمن، فلا يمكن أن يكون مطابقًا للأيسر.

وطريقة تطبيق الطريقة النفسية على هذه الحالة هي القول إن إبراهيم مطابق لكل من الأيسر والأيمن، نظرًا لأن كلًّا من الأيسر والأيمن متصلان نفسيًّا مع إبراهيم، يحملان ذكريات عيش حياة إبراهيم. ومع ذلك، من خلال تعد الهوية، إذا كان إبراهيم متطابقًا مع الأيسر، وكان إبراهيم متطابقًا مع الأيمن، فيجب أن يكون الأيسر والأيمن متطابقين أحدهما مع الآخر. وبرغم أن لديهما أجسامًا متميزة تميّزًا نوعيًّا ويشغلان مواقع مكانية متميزة، يجب أن يكون الأيسر والأيمن، في هذا الخط من التفكير، متطابقين عدديًّا، أي الشخص نفسه. وهذا أمر محير حقًّا وربما

يعدُّه بعض الفلاسفة نتيجة لا تحتمل للطريقة النفسية.

الطريقة الجسدية أو الجسمية

برغم أن الطريقة النفسية تتمتع بجاذبية معينة، فإنها لم تحظ بقبول عام من الفلاسفة. والطريقة البديلة هي التي تربط الهوية الشخصية بالعوامل الجسمية أو العضوية. في صورة واحدة من الطريقة الجسمية، يكون الشخص جسمًا حيًّا بالكامل، وليس فقط العضو الذي يدعم الأداء النفسي. ومن وجهة نظر واحدة من الطريقة الجسمية، فإنها تُفسِّر حالة الانقسام لإبراهيم، الأيسر والأيمن بالطريقة التالية: إبراهيم لا ينجو من إجراءات تقسيم وزرع المخ لأن أيا من الكائنات الناتجة، الأيسر والأيمن، هو الكائن البيولوجي نفسه الذي كان إبراهيم.

ربما يُنظر إلى الطريقة الجسمية بوصفها أكثر معقولية من الطريقة النفسية في مواجهة حالة الانقسام الانشقاقي للمخ. ومع ذلك، هناك نوع آخر من حالة الانقسام التي يبدو أنها تثير مشكلة للطريقة الجسمية وللطريقة النفسية أيضًا.

تحتوي حالة الانقسام الثانية هذه في جوهرها على تجربة فكر تتعلق بجهاز نقل عن بعد للمادة. تخيل جهازًا يمكنه إجراء قياس دقيق للموقع الدقيق لكل جزيء في شيء فيزيائي في وقت معين. يقوم هذا الجهاز بعد ذلك بإرسال إشارة لاسلكية تحتوي على المعلومات من هذا القياس إلى جهاز استقبال. يأخذ جهاز الاستقبال المعلومات ويقوم بعمل نسخة طبق الأصل من الشيء الفيزيائي الذي تم قياسه في محطة الإرسال. مثل هذا النظام يشبه آلة فاكس بالنسبة للأشياء الفيزيائية ثلاثية الأبعاد. تخيل أنه في المستقبل، يمكن إرسال «فاكس» حتى لجسم الإنسان باستخدام نظام نقل المادة عن بعد.

في صورة واحدة من تجربة فكر نقل المادة عن بعد، علينا أن نتخيل أنه عندما يخضع شيء لإجراء القياس في محطة الإرسال، يتم تدمير الشيء الأصلي، يتم تفكيك جميع جزيئاته وتخزينها لاستخدامها في المستقبل. ما يتم إرساله من محطة الإرسال إلى محطة الاستقبال هو ببساطة إرسال لاسلكي يحتوي على معلومات حول الجزيئات. لا يتم إرسال جزيئات فعلية من محطة الإرسال إلى محطة الاستقبال. في محطة الاستقبال، يخزن خزان الاحتفاظ الجزيئات الاحتياطية بحيث يُمكن لأيِّ معلومات يتم تلقيها تستخدم لإنشاء شيء فيزيائي من الجزيئات.

ولكي نواصل تجربة الفكر، تخيل أنه في المستقبل البعيد، يذهب أنطوان إلى محطة الإرسال، ويتم تفكيك جزيئاته وإرسال معلوماته إلى محطة استقبال على المريخ. يقوم أحد الفنيين في محطة الاستقبال بالضغط بطريق الخطأ على زر «الاستقبال» مرتين، ما ينتج عنه نسختان جزيئيتان مثاليتان من جسم أنطوان، بما في ذلك مخه. ونسمي هذين الكائنين الناتجين «بروس» و«كولين». كان بروس وكولين، في الوقت $ت_2$، متشابهين أحدهما مع الآخر تمام التشابه من الناحية الفيزيائية ومتشابهين مع أنطوان في الوقت $ت_1$.

هناك سؤالان مهمان يجب طرحهما حول هذه التجربة الفكرية. فأما أولهما فهو: هل نجا أنطوان من إجراء النقل عن بعد؟ وأما ثانيهما فهو: إذا نجا أنطوان، فهل هو مطابق لبروس، أم كولين، أم مطابق لبروس وكولين معًا؟

تتمثل إحدى طرق قراءة وجهة النظر الجسمية في أنه يجب أن تجيب بـ«نعم» على السؤال الأول: نظرًا لأنَّ واحدًا على الأقل من الكائنين في وقت $ت_2$ يشترك مع أنطوان في كل خواصه الجسمية، يبدو أن أنطوان قد نجا بالفعل. ومع ذلك، تصبح الأمور محيرة بشكلٍ خاصٍ عندما نفكر في السؤال الثاني. نظرًا لأن أنطوان يشترك في الخواص الجسمية مع كل من بروس

وكولين، فإنَّ هذا من شأنه أن يدفع بالطريقة الجسمية للقول إن أنطوان مطابق لكليهما. ومع ذلك، بافتراض أنَّ الهوية (التطابق) متعدية، يبدو أن هذا يعني أن بروس وكولين متطابقان عدديًّا. لكن هذا سيصدم كثيرين بوصفه نتيجة لا تحتمل، لأنه سيبدو واضحًا بالنسبة لهم أن بروس وكولين، برغم أوجه التشابه بينهما، شخصان متميزان وليسا الشخص نفسه تمامًا.

نظرية الأجزاء الزمانية المعروفة أيضًا بغير القابلة للعد والمعروفة أيضًا برباعية الأبعاد

في نظرية الأجزاء الزمانية، للأشياء أجزاء زمانية: أجزاء تقع في أوقات مختلفة. هذا مشابه للطريقة التي تحتوي بها الكائنات على أجزاء مكانية مثل النصف الأيسر والنصف الأيمن.

تنظر نظرية الأجزاء الزمانية إلى الزمن بوصفه بُعدًا رابعًا، يُضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة: أعلى وأسفل، ويسار ويمين، وأمام وخلف. ومسايرة للفيزياء المعاصرة، تنظر نظرية الأجزاء الزمانية إلى المكان والزمان المتحدين بوصفهما مجمعًا واحدًا: الزمكان. يحتوي الزمكان على كائنات رباعية الأبعاد يمكن أن تنتشر عبر الأبعاد المكانية الثلاثة والبعد الزماني الواحد. يُمكن تصوُّر الحياة الكاملة لكائن على أنها «دودة» زمكانية رباعية الأبعاد يمتد طولها عبر الزمن من لحظة ولادة الكائن إلى لحظة وفاته. ويتم تحديد السماكة المكانية للدودة من خلال مقدار الأبعاد المكانية الثلاثة التي تحتلّها في وقت ما.

في نظرية الأجزاء الزمانية للهوية الشخصية، أنت دودة زمكانية، واللحظات المختلفة من حياتك هي أجزاء زمانية مختلفة من تلك الدودة. إن نسختك في عيد ميلادك التاسع هو مجرد «شريحة زمانية» واحدة من هذه الدودة رباعية الأبعاد. ونسخة قراءة هذا الكتاب هي شريحة زمانية

أخرى. وهاتان الشريحتان الزمانيتان هما جزآن زمانيان مختلفان من «الدودة» نفسها.

في نظرية الأجزاء الزمانية، حل مشكلة الاستمرار، مشكلة فهم كيف يمكن للشخص أن ينجو من التغييرات الجارية، هو أن نرى كيف أن الشخص ليس كائنًا ثلاثيَّ الأبعاد له مجموعة واحدة من الخواص في وقت ومجموعة مختلفة من الخواص في وقت مختلف. وبدلًا من ذلك، فإن الشخص عبارة عن دودة زمكانية رباعية الأبعاد لها أجزاء مختلفة تقع في مواقع مكانية مختلفة وأوقات مختلفة. ولذلك، على سبيل المثال، نسختي في عمر 9 سنوات، ونسختي في عمر 27 عامًا، ونسختي الحالية في عمر 42 عامًا، هي ثلاثة أجزاء زمانية مختلفة من الكائن نفسه. وإذا تحدثنا حديثًا دقيقًا، لا يتغير الشخص، لأن الشخص هو كائن موجود عبر أوقات متعددة «دفعة واحدة».

قاوم بعض الفلاسفة هذا الرأي لأنه فيما يبدو يستلزم أن الماضي والمستقبل حقيقيّان بالقدر الذي يكون به الحاضر. وإحدى السمات غير الجذّابة لمثل هذا الرأي هي أنه إذا كان المستقبل محددًا وحقيقيًّا مثل الماضي، فسيبدو هذا وكأنه يستلزم نوعًا من الحتمية، حتمية لا تنسجم مع كثير من مفاهيم الإرادة الحرة. وبطبيعة الحال، تمت مناقشة التفاصيل الدقيقة للحجج المنوعة حول الإرادة الحرة في الفصل الثاني عشر.

وجهة نظر اللاذات

إن أحد ردود الفعل على المشكلة الفلسفية للاستمرار الشخصي، وهو رد فعل يمكن تطبيقه على مشكلات الهوية الشخصية الأخرى أيضًا، هو ببساطة إنكار وجود أي أشياء مثل الأشخاص. وبصورة مماثلة، فإن رد الفعل هذا هو إنكار وجود الذات. وهذه الوجهة من النظر، التي يمكن أن نسميها وجهة

نظر اللاذات أو العدمية الشخصية no-self view or personal nihilism، تذكرنا بالمذهب البوذي عن غياب الذات الدائمة anatman: المذهب القائل لا يوجد كائن ثابت، ولا توجد روح ولا نفس تؤلِّف شخصًا.

يمكن النظر إلى بعض الصور المادية من وجهة نظر اللاذات بوصفها صورًا من النزعة الاستبعادية أو المادية الاستبعادية التي كانت الموضوع الرئيس للفصل العاشر. تذكر أن النزعة الاستبعادية تؤكد وجود الأشياء الفيزيائية مثل الأجسام البشرية وأمخاخها، ولكنها تنكر أن مثل هذه الأشياء لها حالات عقلية مثل الاعتقادات أو خواص عقلية مثل الكيفيات أو السمة الظاهراتية. وسوف تؤكد الصورة المادية من وجهة نظر اللاذات في الهوية الشخصية بصورة مماثلة وجود أجسام بشرية، أو على الأقل بعض أنواع الأشياء الفيزيائية، ولكنها تنكر وجوب النظر إليها، أو أي شيء آخر، على أنها ذوات أو أشخاص.

ومع ذلك، لاحظ أن الصور المادية من وجهة نظر اللاذات لا تحتاج إلى اعتناق كل صور النزعة الاستبعادية. يستطيع صاحب وجهة نظر اللاذات أن يؤكد وجود حالات عقلية مثل الاعتقادات والإدراكات بينما ينكر في الوقت نفسه وجود أي كائنات مثل الذوات أو الأشخاص الذين لديهم حالات عقلية.

لماذا يعتقد أي شخص في وجهة نظر اللاذات؟ يعتمد أحد خطوط التفكير على الزعم أن النظريات الأخرى تقوم بعمل ضعيف إلى حد كبير في محاولة حل مشكلة الاستمرار والمشكلات ذات الصلة مثل مشكلات الانقسام. وتُظهر المشكلات المنوعة التي تُطرح أن مفهوم الشخص مفهوم ملتبس ولا معنى له بطبيعته.

هناك خطٌّ فكريّ آخر هو حجة مشكلة الكثرة ضد وجود الأشخاص. إذا وجد الأشخاص وكانوا أشياء مادية، فإن الشخص يكون مجموعة

من الجسيمات الفيزيائية، والجزيئات، والذرات، والتي هي في حد ذاتها مجموعات من الجسيمات الأصغر (النيوترونات، والبروتونات، ونحو ذلك). ومع ذلك، بالنسبة لأي شخص مزعوم، هناك كثرة من المجموعات المتميزة من الجسيمات التي هي مرشحات معقولة بصورة متساوية لكونه ذلك الشخص.

ولكي تدرك هذه النقطة الرئيسة، تأمل مجموعة من الجسيمات التي ربما تشكل صديقنا زيد. على سبيل المثال، تأمل مجموعة من الجسيمات في جسم زيد، وأطلق على هذه المجموعة اسم «زيد$_1$». وتأمل الآن مجموعة الجسيمات التي هي زيد$_1$ ناقص أحد الجسيمات. أطلق على هذه المجموعة اسم «زيد $_2$». والآن تأمل المجموعة التي تشبه «زيد$_1$» مطروحًا منها أحد الجسيمات الأخرى، أي ناقص أحد الجسيمات الأخرى غير الذي استبعدناه في تعريف زيد$_2$. وأطلق على هذه المجموعة الحديثة اسم «زيد$_3$».

والآن، دعنا نعُد إلى التفكير حول أي مجموعة من الجسيمات يكون زيد مطابقًا لها. إذا كان زيد مؤلفًا من أي جسيمات على الإطلاق، فإن زيد مؤلف من تريليونات منها. وتقدير عدد الذرات الموجودة في جسم الإنسان البالغ العادي هو 7 مليار مليار مليار - أي 7 متبوعًا بـ 27 صفرًا. (واعجبًا!) ومِن ثَمَّ توجد تريليونات من المجموعات المرشحة من الجسيمات التي قد يكون زيد مطابقًا لها -قد يكون زيد مطابقًا لزيد$_1$ أو زيد$_2$ ... أو زيد$_{100}$ ... أو زيد$_{1,000,000,000,000}$.

وبقدر ما توجد خيارات كثيرة بالفعل، يكون في مقدورنا تحديد مجموعات إضافية إلى جانب المجموعات المذكورة للتو. هناك، بالإضافة إلى المجموعات التي تشبه زيد$_1$ مع استبعاد جسيم واحد فقط، المجموعات التي تشبه زيد$_1$ مع استبعاد اثنين فقط. أيضًا، هناك مجموعات تشبه زيد$_1$ تمامًا مع استبعاد ثلاثة جسيمات، وما إلى ذلك، حتى عدد غير محدد ولكنه

كبير جدًا. هناك مجموعات مرشحة أكثر من الجسيمات الفردية في جسم زيد. وعلى أي حال، في هذه المرحلة، تحصل على الفكرة الأساسية، هناك عدد وافر من المجموعات المختلفة من الجسيمات داخل جسمك، التي هي مرشحة للمجموعة، التي تشكل الشيء المادي الذي تطابقه. والشيء نفسه ينطبق عليّ: هناك تريليونات من المجموعات المرشحة للجسيمات التي ربما أكون مطابقًا لها.

دعونا نواصل الآن هذه الحجة ضد وجود الأشخاص. وفقًا لهذه الحجة، إذا أشارت «أنا» إلى أي شيء، فإما أنها تشير إلى شيء واحد فقط وإمّا تشير إلى أشياء كثيرة. ومع ذلك، فإن الاقتراح القائل إن «أنا»، عندما تُنطق من جانبي، تشير إلى أكثر من شيء، يتعارض مع الحس المشترك. من الناحية النحوية، «أنا» حد مفرد، وليس حدًّا جمعًا. يبدو أن الافتراض المسبق القائم على الحس المشترك هو أنه إذا كنت أي شخص على الإطلاق، فأنا مجرد شخص واحد. ولذلك، إذا كنت شيئًا ماديًا، فأنا مجموعة من الجسيمات، وبالإضافة ذلك، فأنا مجرد مجموعة واحدة من الجسيمات. ومع ذلك، فإن اختيار مجموعة واحدة فقط من بين مجموعات كثيرة (تريليونات!) بوصفها المجموعة الواحدة التي أطابقها يبدو عشوائيًا تمامًا. ولا نملك سببًا لاختيار مجموعة عند استبعاد أيِّ مجموعة أخرى. ولذلك، ما دامت «أنا» لا تشير إلى مجموعة واحدة فقط ولا إلى مجموعات كثيرة، فلا يجب أن تشير إلى أي منها. ومِن ثَمَّ لا تشير إلى شيء على الإطلاق. يمكن تطبيق خط التفكير نفسه على كلمات شخصية أخرى مثل «إني» و«شخص». وخلاصة القول، لا يوجد أشخاص، لا يوجد شيء من قبيل الشخص.

الطريقة التي ناقشنا بها الحجة إلى الآن كانت في حدود الأجزاء المكانية. على وجه الخصوص، كانت الأجزاء المكانية عبارة عن جسيمات مختلفة في مجموعة. ويمكن تقديم حجة مماثلة لمشكلة الكثرة ضد وجهات نظر

الأجزاء الزمانية للأشخاص. وبدلًا من استعمال «زيد$_1$» للإشارة إلى مجموعة من الجسيمات، استعمله بدلًا من ذلك للإشارة إلى مجموعة من الشرائح الزمانية لدودة الزمكان. دع «زيد$_2$» تشير إلى تلك المجموعة مطروحًا منها شريحة في بداية الدودة. دع «زيد$_3$» تشير إلى تلك المجموعة مطروحًا منها شريحتان، وهكذا بالنسبة لعدد من الشرائح غير المحددة ولكن كبيرة، ونحو ذلك. تمامًا كما في الصورة السابقة من الحجة، يبدو أنه لا يوجد سبب مبدئي لاختيار إحدى المجموعات أكثر من الأخرى بوصفه الشيء الوحيد الذي تشير إليه كلمة مثل «شخص» أو «أنا».

الحياة بعد الموت

تقر تقاليد دينية كثيرة بعقيدة الحياة بعد الموت. وهذا موضوع ذو أهمية فلسفية أيضًا. يمكن النظر إلى مسألة ما إذا كانت هناك بالفعل حياة بعد موت الجسم، أو ما إذا كان ذلك ممكنًا، على أنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمشكلة الاستمرار. ما هي معايير الاستمرار الشخصي، إن وجدت، التي ستكون متوافقة مع بقاء الشخص على قيد الحياة بعد موت جسمه؟

بغض النظر عن الدين، هناك أسباب غير دينية للتفكير في إمكانية الحياة بعد الموت. ومن الواضح أن مسألة الحياة بعد الموت تتداخل بعض الشيء مع مشكلة العقل والجسم. على سبيل المثال، يبدو أن النزعة الفيزيائية وثنائية الجوهر تفرض قيودًا مختلفة على إمكانية البقاء على قيد الحياة بعد موت الجسم. إذا كانت العقول جواهرَ متميزةً عن الأجسام، فإن النجاة من موت الجسم يجب أن تكون أمرًا سهلًا للغاية على العقل القيام به.

ومع ذلك، قد لا تكون الأمور بهذه السهولة. إذا كانت النزعة الفيزيائية صحيحة. ولكن ربما لا يزال هناك أمل في البقاء على قيد الحياة بعد الجسم.

حتى إن بعض العلماء والفلاسفة اقترحوا تطبيقًا تقنيًا محتملًا للحياة بعد الموت في صورة «تحميل العقل». إذا صحت صور معينة من الوظيفية (الفصل الثامن)، فربما يكون العقل هو البرنامج للمخ. وعلى هذا النحو، ربما يمكن تشغيل هذا البرنامج على كمبيوتر بعد موت المخ وبقية الجسم العضوي للإنسان.

وفي الأجزاء المتبقية من هذا الفصل، سوف نستكشف المزيد من التقارير الفلسفية عن كيف يكون البقاء على الحياة بعد الموت أمرًا ممكنًا.

ثنائية الجوهر والحياة الآخرة

تذكر أنواع ثنائية الجوهر التي ناقشناها في الفصل الثاني. الفكرة الأساسية لثنائية الجوهر هي أن العقل أو الروح شيء متميز من أي جسم فيزيائي. وجانب مما يتكون منه هذا التميز أن العقل يمكن أن يوجد من دون وجود أي جسم فيزيائي. ومن الواضح إذن أنه مهما كانت المشكلات الأخرى التي قد تواجهها ثنائية الجوهر، إذا كانت ثنائية الجوهر صحيحة، فلن تكون هناك أي مشكلة فلسفية إضافية تتعلق بالحياة الآخرة. قد يتدمر الجسم الفيزيائي للمرء عند الموت، ويمكن أن يستمر الجوهر غير الفيزيائي الذي هو العقل البشري. ستكون الحياة العقلية المستمرة للجوهر المفكر، إذن، حياة بعد الموت.

هناك إمكانية مفتوحة على ثنائية الجوهر هي أن الآخرة روحية بالكامل أو عقلية بالكامل. ومع ذلك، هناك إمكانية أخرى، تركت مفتوحة أيضًا على ثنائية الجوهر، وهي أن الجوهر المفكر يرتبط مرة أخرى بجسم فيزيائي، ربما نسخة معاد تكوينها من جسمك القديم، أو ربما، كما هو الحال في كثير من سيناريوهات التناسخ، يكون مرتبطًا بجسم جديد ومختلف تمامًا.

في حين أن إمكانية وجود الحياة الآخرة لا تثير أي مشكلات خاصة

لثنائية الجوهر. ما تزال ثنائية الجوهر بطبيعة الحال تعاني مشكلات كثيرة على أي حال. كما رأينا في الفصل الثاني، تتضمن هذه المشكلات مشكلة التفاعل. ربما، إذن، يجب أن نبحث عن حل مختلف لمشكلة العقل والجسم، بالإضافة إلى حل مختلف لمشكلة الحياة بعد الموت. ومِن حُسن الحظ أن ثنائية الجوهر ليست الطريقة الوحيدة التي يمكن بها بلوغ الآخرة. هناك روايات فيزيائية للحياة بعد الموت أيضًا.

نظرية هوية العقل-المخ والحياة الآخرة

إذا كان العقل مطابقًا للمخ، ويموت المخ، فكيف يمكن للعقل أن ينجو من الموت؟ يعتمد أحد الاحتمالات على النظر إلى المخ بوصفه مجموعة من الجسيمات في تكوين معين. إذا كان تكوين الجسيمات قبل الموت يمكن استعادته بعد الموت، فإن عقلًا مشابهًا من الناحية النفسية سيظهر للوجود. ربما يمكن إحداث إعادة تشكيل الجسيمات بواسطة تقنيات متقدمة، أو ربما يتطلب تدخل كائن عظيم خارق للطبيعة. ولكن، في كلتا الحالتين، إذا كانت نظرية هوية العقل-المخ صحيحة، فيبدو أن عقلًا مشابهًا جدًّا للعقل الذي لديك الآن يمكن أن ينشأ حتى بعد موت مخك.

وبطبيعة الحال، لا يزال هناك سؤال الهوية الشخصية حول ما إذا كان هذا العقل سيكون الشخص نفسه مثل الشخص الذي أنت عليه الآن. هناك بطبيعة الحال إجابات فلسفية مختلفة عن هذه المشكلة للاستمرار الشخصي. والطريقة الخاصة التي أحدثتها حقيقة الموت هي مسألة ما إذا كان يمكن للشخص نفسه أن يتواجد في أوقات مختلفة إذا كانت هناك فترة لموت المخ بين هاتين الفترتين. وعلى نحو مفترض، خلال الفترة التي مات فيها المخ (ربما فترة تكون فيها جسيماته مبعثرة على نطاق واسع لأن الموت كان بسبب انفجار عنيف) من الواضح أن العقل المدعوم سابقًا بالمخ لم يعد

موجودًا. ولذلك، هناك شيء من اللغز حول ما إذا كان العقل الذي يأتي إلى الوجود بعد أن يتم استرجاع الجسيمات، وإعادة تجميعها في مخ حي هو العقل نفسه، أي الشخص نفسه الذي كان قبل الموت.

الوظيفية والحياة الآخرة

إذا كان الحل الملائم لمشكلة العقل والجسم هو نسخة من الوظيفية، فإن هذا يتيح احتمالات أخرى لما يمكن أن تكون عليه الحياة الآخرة. في أحد الاحتمالات، يمكن تحقيق حياة ما بعد الموت بطريقة تكنولوجية من خلال عملية تحميل العقل، يتم مسح مخ حي وبعد ذلك محاكاة أنشطته في محاكاة كمبيوتر مفصلة للغاية. ووفقًا لنسخة واحدة على الأقل من الوظيفية، فإن محاكاة الكمبيوتر هذه للمخ تكفي لإحداث عقل حقيقي وليس مجرد عقل تمت محاكاته. بعد مسح المخ ضوئيًا، يمكن تدميره والتخلص منه دون أي خسارة حقيقية يعانيها العقل الباقي. ومع ذلك، هناك السؤال المتبقي المتمثل في الاستمرار الشخصي: هل سيكون العقل الذي يبقي حيًّا هو الشخص نفسه الذي تم مسح مخه ضوئيًا؟

الأجزاء الزمانية والحياة الآخرة

يمكن أيضًا تطبيق وجهة نظر الأجزاء الزمانية عن الاستمرار الشخصي على مسألة الحياة الآخرة. في وجهة نظر الأجزاء الزمانية، إذا كان الشخص قادرًا بالفعل على النجاة من الموت الجسمي، فإن الشخص هو كائن رباعي الأبعاد له جزء زماني ميت محاط بأجزاء زمانية حية. الشخص الذي تم بعثه هو دودة الزمكان مع شريحة زمانية ميتة محاطة بشرائح زمانية سابقة ولاحقة على قيد الحياة.

اللاذات والحياة الآخرة

في وجهة نظر اللاذات، لا يوجد أشخاص بالمعنى الدقيق للكلمة. بعبارة دقيقة، لا أحد ينجو من الموت الجسمي. وبرغم أن وجهة نظر اللاذات لا تقدم إجابة إيجابية عن سؤال كيف يمكن بلوغ الحياة الآخرة، فإنها تقدم وجهة نظر مثيرة للاهتمام للتفكير فيما يتعلق بموضوع الموت. إذا لم يكن هناك استمرارية حقيقية للوجود الشخصي من كل لحظة متغيرة إلى أخرى، كما تقول وجهة نظر اللاذات، فلا يوجد اختلاف حقيقي بين التغيير من لحظة من الحياة إلى أخرى والتغيير من الحياة إلى الموت. وبالنسبة إلى أي لحظتين في وجود جسم الإنسان، لا يوجد شخص واحد على قيد الحياة من لحظة إلى لحظة تالية. وينطبق هذا أيضًا على لحظتين يكون الجسم فيهما حيًّا ولحظتين يكون فيهما الجسم حيًّا في لحظة وميتًا في اللحظة التالية. وفي هذه الوجهة من النظر قد تموت الأجسام، لكن الأشخاص لا يموتون، لأنه لم يكن هناك أي شخص في المقام الأول.

خاتمة

معظم قراء هذا الكتاب أشخاص. إلا إذا كان لا يوجد، بطبيعة الحال، شيء من قبيل الشخص. وإذا لم يكن هناك شيء من قبيل الشخص، فإن الاعتقاد بأنك شخص هو نوع من الوهم. لكن من الذي يعاني الوهم؟ كيف يمكن أن تكون هناك أوهام من دون أشخاص؟ مثل هذه الأسئلة مركزية تمامًا لفهم من نحن أو ما عسى أن نكون، وإلى أين نحن ذاهبون. ومع ذلك، قد يكون فلاسفة العقل، وغيرهم من الباحثين، في المراحل الأولى فقط من فهم هذه الألغاز العميقة.

مراجع مُعلق عليها

Dennett, Daniel (1978) «Where Am I?,» in Daniel Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Cambridge, MA: MIT Press), full text available at http://www.newbanner.com/SecHumSCM/WhereAmI.html,accessed February 13, 2013.

تأملات فلسفية في طبيعة الذات، مجمّعة كقصة خيال علمي ممتعة حول -تنبيه، هنا حرق للفكرة- قيام دينيت بإزالة مخّه للتحكم في جسمه عن بُعد.

Flanagan, Owen (2011) *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized* (Cambridge, MA: MIT Press).

يحتوي الفصلان 4 و 5 -«أشخاص بلا ذات» و«كائن بلا ذات وكائن لطيف»- على مناقشات يسهل الوصول إليها حول مذهب اللاذات البوذي، غياب الذات الدائمة.

Hasker, William (2010) «Afterlife,» in Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, full text available at http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/afterlife/, accessed February 13, 2013.

إمكانية الحياة الآخرة ليست ببساطة مسألة دينية، وإنما تثير أسئلة فلسفية أيضًا. ويتم تغطية هذه القضايا بشكل جيد هنا.

Hume, David (1739) *A Treatise of Human Nature, Book 1*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/htb.html, accessed February 13, 2013.

تعتبر رؤية هيوم للذات مؤثرة للغاية، على رغم أنه من المثير للجدل ما إذا كان يقول بوجهة نظر اللاذات أو وجهة نظر الحزمة. تحقق من الجزء 4، القسم 6 وقرر بنفسك.

Locke, John (1690) *An Essay Concerning Human Understanding*, full text available at http://www.earlymoderntexts.com/loess.html, accessed February 13, 2013.

هذا هو العرض الكلاسيكي للطريقة النفسية للهوية الشخصية ومشكلة الاستمرار. انظر على وجه الخصوص الكتاب 2، الفصل 27.

Unger, Peter (1979) «Why There Are No People,» *Midwest Studies in Philosophy*, 4(1), 177–222.

بالنسبة إلى حجة مشكلة الكثرة ضد وجود الأشخاص، انظر على وجه الخصوص القسم 7، «عدم تماسك «الشخص».



..مة للموضوعات الأساسية في فلسفة العقل، فتراه يعالج طبيعة العقل ومشكلة العقل والجسم، ..كاء الاصطناعي، والإرادة الحرة، وطبيعة الوعي، والقصدية، والهوية الشخصية والذات. وهو في معالجة .. الموضوعات يتتبع أصولها التاريخية ويناقش النظريات المعاصرة المفسرة لها، ويظهر مزايا هذه النظريات ..وبها أيضًا. وأخص ما يمتاز به هو الوضوح والبساطة والشمول والدقة. وهو بهذه السمات لن يكون مفيدًا ..رسي الفلسفة فحسب، وإنما سيكون ممتعًا لكثير من المثقفين أيضًا.


ISBN 978-603-92096-4-5

الطبعة الأولى: 2023

